بحوث فقهية هامة

سماحة المرجع الديني
الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

بسم الله الرحمن الرحیم

بحوث فقهية هامة

کاتب:

آیت الله العظمی ناصرمکارم شیرازی (دام ظله)

نشرت فی الطباعة:

مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

بحوث فقهية هامة

اشارة

عنوان و نام پديدآور : بحوث فقهيه هامه/مكارم شيرازى مشخصات نشر : قم: مدرسه الامام على ابن ابى طالب(ع)، ۱۴۲۸ق=۱۳۸۶. مشخصات ظاهرى : ۵۹۲ص. وضعيت فهرست نويسى : در انتظار فهرستنويسى (اطلاعات ثبت) يادداشت : الطبعه الثانيه شماره كتابشناسى ملى : ۱۲۸۶۱۷۸

تمهيد

لاـ نبالغ إذا قلنا إنّ الفقه الإسلامى من أغنى المصادر الحقوقية فى العالم لأنّه: من جهة يسترفد من منابع مترعة كالقرآن الكريم، و الأحاديث الكثيرة، و الإجماع و العقل- و من جهة أخرى أنّ الدين الإسلامى تصدّر الحكومة منذ عصر النّبى الأكرم (صلى الله عليه و آله) مما أدّى إلى تفعيل روح السؤال و مواجهة سيل علامات الاستفهام فى مختلف المجالات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و الأخلاقية و الإجابة عنها. و من جهة ثالثة كان تنوع المجتمعات الإسلامية و امتداد الإسلام فى منطقة جغرافية واسعة و مهمّة بدوره سبباً آخر فى إثارة الأسئلة و تنوعها ممّا أدّى بالفقه الإسلامى الذى اندفع للإجابة عنها إلى إيجاد الحلول لما أشكل منها. و من جهة رابعة نلاحظ أنّ عدداً غفيراً من علماء الإسلام و فقهاء المسلمين بذلوا جهودهم العلمية طيلة ۱۴ قرناً فى هذا المجال، و لذا ليس غريباً أن يكون الفقه الإسلامى بملاحظة العوامل المذكورة آنفاً ثريّاً فى آفاقه الحقوقية و مترعاً فى أبعاده الفقهية و فى هذا الوسط يتجلى الفقه الشيعى أكثر من غيره. و يقف مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فى مقدمة المذاهب الإسلامية فى هذا المجال لأنّه: ۱- فتح باب الاجتهاد أمام فقهاء الشيعة ممّا أعطاهم زخماً كثيراً فى تطوير حركة الفقه الإسلامى و دفعهم نحو التعمق و الدقة، أكثر فأكثر فى مختلف الفروع و التأمل فى أدلتها و التفكير فى إيجاد براهين أقوى. ۲- لزوم تقليد المجتهد الحى و عدم جواز التقليد من المجتهد الميت- و الذى هو مورد اتفاق علماء الشيعة تقريباً- أدى إلى أن يهتم فقهاء أهل البيت (عليهم السلام) فى كلّ بحوث فقهية هامة، ص: ۶ عصر و زمان بتنقيح المسائل الفقهية، و خاصّة المسائل المستحدثة منهم، و العثور على إجابات علمية مقنعة و مستدلّة، و لهذا نرى فى كلّ يوم كتباً جديدة و أبحاثاً موسّعة فى هذا المجال و منها الكتاب الحاضر الذى هو ثمار مجموعة نفيسة من ۱۰ مسائل فقهية مهمّة أغلبها من المسائل المستحدثة. و هذه المسائل بصورة خاصّة من المسائل المبتلى بها فى العصر، و كلّ واحدة منها تعالج قضيّة مهمّة من قضايا المجتمع البشرى بدقّة و عناية، و تجنب الاختصار المخل، و الإسهاب المخل، رجاء أن يكون هذا الكتاب قد أسهم فى إشباع الوسط الفقهى بما يحتاجه فى منظومته الفقهية. و فى الوقت نفسه فإنّنا نستقبل بما يجود به قرائح المفكرين و آراء المحققين لإثراء هذه البحوث و نسعى فى ضمّها إلى هذه المجموعة فيما لو كانت فى إطار معقول إن شاء الله. و نرجو من العلّى القدير أن يجعلها ذخراً لآخرتنا و يعفو عن خطايانا. و الحمد لله ربّ العالمين

(۱) حكم الأضحية فى العصر الحاضر

اشارة

(حكم الأضحيّة فى العصر الحاضر)

تمهيد

حينما تشرّفت بزيارة بيت الله الحرام لأوّل مرّة، ذهبت إلى منى لأشاهد عن قرب عمليّة نحر الأضاحى فى المسلخ يوم العيد، فإذاً بى أواجه مشهداً عجيباً. الآلاف المؤلّفة من أشلاء الأنعام من الشياه و البقر و الإبل قد غطّت أرض المسلخ بحيث كان من الصّعب اختراقها و العبور من خلالها، فى حين كانت شمس الحجاز الحارقة تلهب بحرارتها وجه البسيطة، فيسرع العفن فى ذلك الركام الهائل من الأضاحى، دون أن يستفيد منها أحد من النّاس لا سيّما المساكين. و بادرت الحكومة السعودية- من أجل أن تمنع انتشار الأوبئة بين الحجيج بسبب تعفّن الأضاحى بعد نحرها- إلى دفنها رغم ما يتعرض هذا العمل من صعوبات. و بعد أن اطّلعت على هذا الوضع سعيت بدورى للحصول على شاة صحيحة تتوفّر فيها المواصفات المطلوبة لهديها، فتمّ لى ذلك، و قدّمتها لبعض المساكين هناك، و لعلّهم أيضاً اكتفوا ببعض منها و تركوا الباقى. كما لاحظت وجود عدد من الفقراء المعوزين الذين كانوا ينقلون أجزاءً من الأضاحى خارج المسلخ، و لكن لا تتجاوز نسبة ما يقتطعونه من الأضاحى فى أحسن الأحوال عشرة بالمائة، فيتلف الباقى بالدفن أو الحرق! و كما قلنا فإنّ عملية الإتلاف لا تتمّ بسهولة، و لهذا قد تُنجز بشكل ناقص فيوجب تلوّث بيئة منى و تعفّنه يومى الحادى عشر و الثانى عشر من ذى الحجة لا سيّما المناطق القريبة من المسلخ. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰ و لعلّ الكثير من الأفراد الذين يدخلون المسلخ و يشاهدون الوضع فيه يتساءلون فى أنفسهم عن رأى الشرع المقدّس فى هذه الظاهرة، و موقف الفقهاء و مراجع الدّين منها، و هل هى من المسائل المستحدثة، أم كانت بهذا الشكل منذ عصر المعصومين و فقهاء السلف؟ فى تلك الفترة كنت من طلاب العلوم الدينية، و حديث عهد ببحوث الفقه الاستدلالى، و كنت مقلّداً فى عدد من المسائل، و منها مسائل الحج، فكانت وظيفتى الذبح ثمّ طرح الأضحية فى محلّها، أو أن أقوم بعملية صورية فى أخذ النيابة من الفقير ثمّ القبول من جانبه و تركها فى نفس المحلّ. و لكن بعد أن حصلت على قدرة أكثر فى استنباط المسائل، استغرقت فى الفكر و عزمت على ملاحظة أدلّة المسألة بالدقّة و التأمل اللائقين، و عدم الاقتناع بمقولة الآخرين و ممارساتهم العملية، خصوصاً بعد أن تعقّدت المسألة بانتقال جميع الأضحية من منى إلى خارجه مع أنّ من شروط صحة الأضحية عند فقهاء الشيعة كونها فى منى، و عدم إجزاء ما يقع خارجها، و لذلك تفحّصت جميع روايات أبواب الذبح بدقّة و تدبّر، و تعمّقت فى كلمات القوم و فتاوى الفقهاء الكرام و استدلالاتهم، و ناقشت بعضهم، و سعيت لأن أجرّد ذهنى من الخلفيات المعرفية حتّى أفتى فى المسألة مع فراغ البال، و أستجلى الحقيقة من روافدها الشرعية و أدلّتها المعتبرة،- كما حصل للعلّامة الحلّى (قدس سره) فى حكمه بردم بئر داره، ثمّ الفحص عن أدلّة اعتصام ماء البئر، و فى النهاية أفتى بالاعتصام خلافاً لجميع من كانوا قبله- فانتبهت إلى أنّ مثل هذه الأضاحى ليست مجزية لوظيفة الحج، و على الحجّاج الاجتناب عنها و الاحتياط بالإتيان بها فى أيام ذى الحجّة فى أوطانهم، أو مكان آخر. و لهذا عزمت على إظهار ما ثبت لى من الدليل على هذه الفتوى مع أداء التكريم و الاحترام لجميع المراجع و الفقهاء العظام فى فتاواهم، كيما ينفتح بذلك للباحثين باب بحث أكثر و فحص أبلغ حول هذه المسألة المهمّة.

المحور الأصل فى المسألة

اشارة

و قبل كلّ شيء لا بدّ أن نعلم أنّ لمسألة الأضحية فى زماننا هذا أربع حالات: ۱- إذا أمكن إيقاع الذبح فى منى (أو فى المذابح الموجودة اليوم مع عدم التمكن منه فى منى) و صرف لحوم الأضاحى فى مصارفها بحيث لا- يلزم الإتلاف و الدفن و الإحراق، فلا إشكال فى تقدّمه على أىّ شيء آخر. ۲- إذا لم يوجد المستحقّون فى منى، و لكن يمكن نقل اللحوم إلى خارج منى، أو إلى خارج المملكة السعودية بتجفيف اللحم، أو استخدام إحدى الوسائل لحفظه و تعبئته فى علب تدرأ عنه الفساد، ثمّ صرفه للمستحقّين، يجب الذبح أيضاً فى منى، ثمّ النقل إلى خارجها. ۳- إذا لم يمكن نقل اللحوم إلى خارج منى أو خارج الحجاز، و أمكن الذبح فى مكان آخر داخل مكّة أو داخل الحرم و صرف اللحوم فى مصارفها، وجب الذبح فى ذلك المكان على الاحتياط اللازم. ۴- إذا استعصت

الحالات الثلاثة السابقة، بحيث لم يبق إمامنا إلا الإتلاف أو الإحراق، يمكن القول بسقوط وجوب الذبح (لأنّ الواجب ليس مجرد إراقة الدم، بل مشروط فى الكتاب و السنّة بصرفها فى مصارفها، و حيث لا يمكن تحصيل الشرط يسقط المشروط، كما سيأتى تفصيلا). و لكن الأحوط وجوباً عزل ثمنها، ثمّ الإتيان بسائر المناسك، ثمّ الذبح فى الوطن أو محل آخر بعد الرجوع فى شهر ذى الحجة، و الأولى فى صورة الإمكان، التنسيق و الاتفاق مع بعض الأهل و الأصدقاء للذبح يوم الأضحى فى الوطن- لكى يصرف لحم الذبيحة فى مصارفها- و التقصير بعده (لكن هذا ليس بواجب لأنّه يوجب العسر و الحرج على كثير من الحجاج).

[الأدلة على وجوب الذبح فى غير منى

اشارة

و الدليل على ذلك (أى وجوب الذبح فى غير منى فى هذه الحالة) أمور أربعة:

الأوّل: ليس الواجب فى الهدى مجرّد إراقة الدّم

اشارة

المستفاد من ظاهر الآيات الواردة فى حكم الأضحية فى القرآن الكريم إنّ الأضحية المطلوبة فى الشريعة الإسلامية هى ما يصرف لحومها للفقراء و المساكين لا مجرّد إراقة الدّم، قال الله تبارك و تعالى (وَ الْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيها خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْها صَوافَّ فَإِذا وَجَبَتْ جُنُوبُها فَكُلُوا مِنْها وَ أَطْعِمُوا الْقانِعَ وَ الْمُعْتَرَّ). «۱» فالمستفاد من هذه الآية- خصوصاً بقرينة الفاء (فَكُلُوا.)- جعل الأضحية فى سبيل الإطعام، و لزوم استفادة المضحّى و القانع و المعترّ (القانعون من الفقراء و المعترّون منهم) من لحومها، و من الواضح أنّ الآية ليست ناظرة إلى الموارد التى لا يأكل منها المضحّون و القانعون و المعترّون، بل تلتهمها حفر الأرض و مصاهر النار! إن قيل: لعلّ مفهوم قوله تعالى بعد الآية المزبورة (لَنْ يَنالَ اللَّهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها وَ لكِنْ يَنالُهُ التَّقْوى «۲» عدم موضوعية المصرف، و أنّ المهم إنّما هو التقوى و النيّات الخالصة حين الذبح، و بعبارة أخرى: لإراقة الدم موضوعيّة. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۳ قلنا: لازم هذا الاستنباط عدم لزوم إراقة الدم، و عدم وجوب الأضحية أيضاً (لأنّها تقول (لَنْ يَنالَ اللَّهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها)) و هو خلاف المطلوب، فالصحيح أن يقال: إن المقصود فى الآية الشريفة أنّ قيمة إراقة الدم و صرف المضحّى لحومها لنفسه و لغيره، إنّما هى فى ما إذا كانت الأضحية ملازمة لقصد القربة و خلوص النيّة، فهو نظير ما إذا قلنا: إنّ قيامكم أو قعودكم فى الصلاة ليس بمهمّ، إنّما المهم هو إخلاص النية و قصد التقرب إلى الله تعالى. و نظير الآية المزبورة (أى قوله (وَ الْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ.)) فى الدلالة على لزوم الصرف و موضوعية الاستفادة من اللحوم آية أخرى من سورة الحج و هى (وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ. لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُوماتٍ عَلى ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعامِ فَكُلُوا مِنْها وَ أَطْعِمُوا الْبائِسَ الْفَقِيرَ.) «۱» حيث إنّه لو سلمنا أنّ صيغة «فَكُلُوا» فى هذه الآية فى مقام دفع توهّم الحظر من أكل المضحىّ (و لازمه عدم دلالتها على الوجوب كما قال به الكثير من الفقهاء و المفسرين) فلا إشكال فى دلالة «أَطْعِمُوا» على وجوب صرف اللحوم فى الفقراء، كما تدلّ عليه الروايات الواردة فى أبواب الذبح أيضاً، و أنّه أمر واجب بعد الذبح مرتبط به لا ينفك عنه بحسب ظاهر الآيات، بل الذبح مقدّمة له.

دفع شبهة تعدّد المطلوب

إن قيل: لعلّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فكانت إراقة الدم في منى أمراً مطلوباً، و صرف اللحوم في المصارف المنصوصة مطلوباً آخر، فإذا لم يقدر المكلّف بحوث فقهية هامة، ص: ۱۴ على إتيان أحدهما (و هو صرف اللحوم) لم يسقط الآخر، و هو إراقة الدم في منى. قلنا: ظاهر الأمر في الآية الشريفة هو وحدة المطلوب، لأنّ تعدّد المطلوب يحتاج إلى قرينة، و هي مفقودة في المقام، بل القرينة قائمة على خلافه؛ لظاهر التفريع بالفاء. و بالجملة: على مدّعى التعدّد تقديم القرينة؛ مضافاً إلى ما سيأتي من عدم سبق إراقة الدم بدون صرف اللحوم في عصر نزول القرآن و أعصار المعصومين (عليهم السلام) حتى يدّعى التعدّد، فإنّ تعدّد المطلوب يرجع إلى نوع من الإطلاق و شمول الدليل، و الإطلاق بالنسبة إلى مصداق، فرع وجود ذلك المصداق كما أشرنا إليه سابقاً.

مقتضى صناعة الفقه

إن قيل: لازم وحدة المطلوب سقوط الهدى مطلقاً، فإنّ المطلوب الواحد ينتفي بانتفاء قيده، و هو في المقام وقوع الهدى في منى أوّلا، و صرفه في الفقراء ثانياً، فانتفاء الأوّل بانتقال المذبح إلى خارج منى، و انتفاء الثاني بإعدام اللحوم بالدفن أو الحرق، يوجبان انتفاء أصل الهدى و سقوطه عن الوجوب. قلنا: هذا و إن كان محتملا بحسب صناعة الفقه، و لكنّه مخالف للاحتياط قطعاً، خصوصاً بعد ملاحظة عدم إسقاط الشارع المقدّس الهدى في مورد من الموارد، حتى بالنسبة إلى من لم يجد ثمن الهدى، فأوجب عليه بدل الهدى الصيام ثلاثة أيام متوالية في الحج و سبعة بعد الرجوع إلى أهله. و فيما نحن فيه حيث إنّه واجد لثمن الهدى، و دليل الصيام مختص بمن لم يجد، فلا أقلّ من أنّ مقتضى الاحتياط إتيان الهدى في محلّ آخر كما مرّ، لا سيّما أنّ الهدى قد يقع في مكان آخر غير منى و في أيّام أخرى كما في المصدود، و هو المنصوص كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله، فهنا لا ينتفي المقيّد إذا انتفى القيد. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵ و بعبارة أخرى: لعلّ عدم سقوط الهدى في جميع الموارد يمكن أن يكون دليلا على أنّه إذا لم يمكن الهدى في منى وجب إتيانه في محلّ آخر إلّا إذا لم يكن واجداً للثمن، فيأتي ببدله و هو الصيام. إن قيل: إتيان الهدى بالقيدين المذكورين (وقوع الذبح في منى و صرف لحوم الهدى) معاً متعذّر غالباً في الظروف الحالية، فلا بدّ من ترك أحدهما و الإتيان بالآخر، فإمّا أن يأتي بالهدى في منى مع عدم صرف لحومها، أو يترك الهدى في منى و يأتي به في خارجه، مع صرف اللحوم في مصارفها و ترجيح أحد القيدين على الآخر محتاج إلى دليل، و لا دليل على تقديم الصورة الثانية على الصورة الأولى. قلنا: أوّلا: جميع المذابح في يومنا هذا خارجة عن منى، فوقوع الذبح في منى أيضاً متعذّر، و ثانياً: ليس القيدان على حدّ سواء، فإنّ صرف اللحوم في مصارفها من أركان الهدى في نظر العرف و أهل الشرع، و من البعيد جداً أن يكون لمجرّد إراقة الدم موضوعيّة، سيّما إذا أدّى ذلك إلى الإسراف أو التبذير الحرام في رأى الشارع المقدّس، و سيأتي شرحه في المباحث اللاحقة. و حينئذ فإنّ ترجيح أحد القيدين على الآخر- أي إيقاع الهدى خارج منى و صرف اللحوم في مصارفها- ليس من قبيل الترجيح بلا مرجّح. و ممّا يدلّ على ذلك (دلالةً قويّةً) ما ورد بطريقين مختلفين في أبواب الذبح عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه عن جدّهم رسول الله (صلى الله عليه و آله) أنّه قال «إنّما جعل هذا الأضحى لتشبع مساكينكم من اللحم فأطعموهم». «۱» و إذا تأملت في هذه الرواية علمت أنّ الأضاحي التي تؤتى بها في الحج حالياً (و لا تصرف لإطعام الفقراء و إشباعهم) خارجة عن نطاق أوامر الشرع! بحوث فقهية هامة، ص: ۱۶ و الرواية و إن أدرَجَها صاحب الوسائل في أبواب الأضحية المستحبّة، و لكن مفادها عام يشمل الجميع.

دفع شبهة مطلوبية مجرّد إراقة الدم

إن قيل: هناك روايات تدل على مطلوبية مجرد إراقة الدم، مثل ما رواه شريح بن هاني عن علي (عليه السلام) أنّه قال «لو علم الناس

ما فی الأضحیهٔ لاستدانوا و ضحّوا، إنّه لیغفر لصاحب الأضحیهٔ عند أوّل قطرهٔ تقطر من دمها» «۱» و ما رواه بشر بن زید قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) لفاطمهٔ (علیها السلام) «اشهدی ذبح ذبیحتک، فإنّ أول قطرهٔ منها یغفر الله بها کلّ خطیئهٔ علیک إلی أن قال هذا للمسلمین عامّهٔ». «۲» قلنا: التمسّک بمثل هذه الرّوایات لمطلوبیهٔ مجرّد إراقهٔ الدم و اعتبار الموضوعیهٔ لها، کما تری، لأنّ کلّ من ألمّ بفنون الکلام عرف أنّ مثل هذا التعبیر کنایهٔ عن سرعهٔ أثر الأضحیهٔ للمضحّی بلا فصل و من دون مهملهٔ، کمن یرید بیان فضیلهٔ الجهاد، فیقول: «یغفر الله للمجاهد بأوّل خطوهٔ یضعها فی طریق الجهاد فی سبیل الله» أی أنّ من یخرج من بیته قاصداً الجهاد فی سبیل الله و إحیاء أمر الله یسرع إلیه غفران الله بأوّل خطوهٔ یخطوها، لا- أنّ المطلوب من الجهاد یحصل بأوّل الخطوهٔ. و هکذا ما نحن فیه، فکأنّ الإمام (علیه السلام) قال: «من ذبح ذبیحته فی سبیل الله لإشباع المساکین و إطعامهم فإنّه ینال غفران الله عند أوّل قطرهٔ تقطر من دمها». فمثل هذه العبارهٔ لا تشمل من أقدم علی الأضحیهٔ لأن یشبع بها حفر الأرض و مصاهر النار، بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۱۷ و یعلم بعدم إطعام المساکین منها، بل تحرق أو تدفن، خصوصاً بعد ملاحظهٔ ما مرّ من قول رسول الله (صلی الله علیه و آله) «إنّما جعل الله هذا الأضحی لتشبع مساکینکم من اللحم فأطعموهم» «۱» فالرسول الذی ینطق بمثل هذا البیان کیف یأمر ۸ أمّته بإهراق دماء الأضاحی و لو لم یترتب علیه الإشباع و الإطعام. و بما ذکرنا یظهر الجواب عن التمسک بروایات تعبّر عن الهدی بالدّم، فإنّ «الدّم» أو «إهراق الدّم» (نظیر ما ورد فی قوله (صلی الله علیه و آله) «ما أنفق الناس نفقهٔ أعظم من دم یهراق فی هذا الیوم» «۲» و قول الصادق (علیه السلام) فی رجلین اقتتلا و هما محرمان «علی کلّ واحد منهما دم») «۳» کنایهٔ عن الهدی و عظمته، لا علی عظمهٔ إراقهٔ الدّم و لو بلغ ما بلغ، فإنّه نظیر ما إذا قلنا فی محاورتنا الیومیهٔ لمن نجا ولده من خطر السقوط و الموت مثلا، أو نجا هو و أهل بیته من حادثهٔ سیّارهٔ فی الطریق: «علیه إهراق الدم»، فمن الواضح أنّه کنایهٔ عن إطعام المساکین من لحمها فی سبیل الله، لا مجرّد إهراق الدّم مطلقاً و إن لم یصرف من لحمها فی سبیل الله.

قیاس الهدی بالطواف و السعی

إن قیل: هل وجدتم فی لسان الروایات مورداً أمر الشارع فیه بإیقاع الهدی خارج منی؟ أ لیس هذا من قبیل الإتیان بالطواف أو السعی فی غیر مکّهٔ؟ قلنا: توجد موارد عدیدهٔ فی روایات الباب توجب إیقاع الهدی خارج منی، فلیس الهدی کالطواف و السعی القائمین بمکان معیّن: بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۱۸ منها: المصدود- و هو من أتی بهدی، و منع من الدخول فی الحرم أو مکّهٔ- إذا ساق هدیاً، فالروایات و فتاوی المشهور من الفقهاء العظام متّفقهٔ علی وجوب ذبحه فی نفس محلّ الصدّ، فلو کان الهدی فی غیر منی کالطواف فی غیر مکّهٔ، سقط وجوب الهدی. «۱» و منها: رجل ساق الهدی، فعطب فی موضع لا یقدر علی من یتصدّق به علیه، فعلیه أن ینحره أو یذبحه و یکتب کتاباً أنّه هدی، و یضعه علیه لیعلم من مرّ به أنّه صدقهٔ، و یأکل من لحمها إن أراد. «۲» فهذه الروایات تدل أبلغ دلالهٔ، أوّلا: علی جواز الهدی خارج منی فی موارد الضرورهٔ. و ثانیاً: علی لزوم السعی فی صرف لحمه إلی المستحقّین ابتداءً، و فی صورهٔ عدم حضور المستحقّین ینصب علامهٔ تدلّ علی أنّه هدی و صدقهٔ یجوز للمؤمنین و المستحقّین الأکل منه. إن قیل: أ لا یمکن هذا فی مذابح منی فی یومنا هذا، أی یکتب کتاباً و ینصب علی الأضاحی حتی ینتفع منها المستحقّون؟ قلنا: المفروض فی المقام عدم وجود المستحقّ مطلقاً، بحیث لا محیص عن دفنها أو إحراقها کما نشاهده فی کلّ عام، و من المعلوم لغویّهٔ الکتابهٔ و النصب فی هذه الحالهٔ. نعم لو وجدنا مستحقّین فی منی- و لو بالنسبهٔ إلی بعض الأضاحی- یجب ذبحها (ذبح البعض) فی منی أو قریب منها مع التعذر فیها علی الأحوط، و لکن حیث تذبح الأضاحی بمقدار المستحقّین بفتوی الآخرین یسقط الذبح عنا فی الحال الحاضر.

توهّم لزوم البدعهٔ

و قـد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما قـد يقال: من أنّ الذبـح خارج منى (كالذبح فى الوطن أو مكان آخر) بدعهٔ و أمر جديد، كلام بلا أساس. فقـد ظهر أوّلا: وجود موارد أمر الشارع فيها بإيقاع الهـدى خارج منى. و ثانياً: أنّ الأضاحى التى تؤتى بها فى أيّامنا هـذه، خارجـهٔ عن نطاق أوامر الشرع (لمكان اللام فى قوله (عليه السلام) «لتشبع مساكينكم.» وفاء التفريع فى الآيهٔ الكريمهٔ (فَإِذا وَجَبَتْ جُنُوبُها.)) بل لعل إيقاع الهدى خارج المذبح فى يومنا هذا، مع عدم إشـباع المساكين و إطعامهم بدعهٔ و أمر جديد، لم يسـبق له فى الشـرع و فى أزمان المعصومين مثل و لا نظير. و ثالثاً: أنّ الحكم بإيقاع الهدى فى الوطن أو مكان آخر مبنىّ على مجرد الاحتياط، و إلّا فمقتضـى الصناعهٔ احتمال سـقوط الهدى من رأس كما مرّ مراراً، و لا معنى لأن يكون الحكم المبنىّ على مجرّد الاحتياط بدعهٔ، بل لعل ذبح الأضاحى و دفنها أشبه بالبدعهٔ، و الله العالم.

[الدليل الثانى: عدم شمول أدلّهٔ الأضحيهٔ للمصاديق الموجودهٔ فى العصر لحاضر

إشـكال فى أنّ مسألهٔ الأضـحيهٔ بشـكلها الحالى من المسائل المسـتحدثهٔ التى لا سابق لها فى عصر النبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمهٔ (عليهم السـلام)، و ذلک لقلّـهٔ عـدد الحجاج يومذاک و كثرهٔ المسـتحقّين، بحيث كانت اللحوم تصـرف جميعها فى أيّام الحج، و لعل بدايـهٔ الوضع الفعلى قـد تحصـلت فى القرن الأخير، و لـذلک يخبر المعمّرون منّا أنّ لحوم الأضاحى كانت تصـرف بسـرعهٔ فى منى و خارجهـا. و بهـذا يظهر أنّ وجه عـدم طرح هـذه المسألـهٔ فى كتب الفقهـاء السـابقين إنّمـا هو عـدم ابتلائهم بها. و المسـتفاد من آيات الأضـحيهٔ تقيّـد موضوع الهـدى بصـرف اللحوم فى مصارفهـا، و اسـتهداف الصـرف فى الواجب الشـرعى يعنى المقوّميـهٔ له كما مرّ. و المستفاد من الروايات أيضاً أنّ صرف لحوم الأضاحى كانت تصرف بتمامها فى عصر النبى (صلى الله عليه و آله) فى الأيّام الأولى بعد الذبح، بحيث نهى عن ادّخارها أكثر من ثلاثهٔ أيّام؛ و ذلک لكثرهٔ المستحقّين فى ذلک العصر: منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال «كان النبى (صلى الله عليه و آله) نهى أن تحبس لحوم الأضاحى فوق ثلاثهٔ أيّام من أجل الحاجهٔ، فأمّا اليوم فلا بأس به». «۱» بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۲۱ و مثله الحديث الثالث من نفس الباب عن محمّد بن مسـلم عن الباقر (عليه السـلام) أيضاً قال «إنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) نهى أن تحبس لحوم الأضاحى فوق ثلاثهٔ أيّام». و منها: ما رواه أبو الصلاح عن الصادق (عليه السلام) و حنان بن سدير عنه أيضاً قال «نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن لحوم الأضاحى بعد ثلاث، ثمّ أذن فيها و قال: كلوا من لحوم الأضاحى بعـد ذلک و ادّخروا». «۱» فيسـتفاد من جميع هذه الروايات و روايات أخرى صـرف اللحوم بتمامها فى تلک الأيّام أو جعلها على الأقل بصورهٔ القديد لادّخارها لأيّام أخر (و كان الادّخار ممنوعاً فى بدايهٔ الأمر لكثرهٔ المحتاجين ثمّ أذن فيه). بل يستفاد منها منع إخراج اللحوم من منى لكثرهٔ أرباب الحاجهٔ إليها، نعم بعد أن كثرت اللحوم و قلّ المستحقّون أجيز نقلها إلى خارج منى و الانتفاع بها. ففى حديث محمّد بن مسـلم عن الصادق (عليه السـلام) قال سألته عن إخراج لحوم الأضاحى من منى، فقال: «كنّا نقول: لا يخرج منها شىء لحاجـهٔ النّاس إليه، فأمّا اليوم فقد كثر النّاس فلا بأس بإخراجه». «۲» كما أنّ مدلول مجموع هذه الروايات صرف لحوم الأضاحى فى أعصار الأئمـهٔ المعصومين (عليهم السـلام) أيضاً، إمّا فى الأيام الأولى من الحج فى منى، أو فى أيّام أخر فى مكهٔ أو خارج مكهٔ، و أمّا ما نشاهـده اليوم من دفنها أو إحراقها فهو أمر مسـتحدث لم يكن له وجود فى الأزمنـهٔ السابقـهٔ، و حينئـذ من المشـكل جـداً إطلاق روايات بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۲۲ الأضحيهٔ بحيث تشمل تمام صور المسألهٔ حتى صورهٔ الدفن أو الحرق؛ لأنّ المصداق الموجود فى عصـرنا إنّما هو من قبيل الفرد النادر أو الفرد المعـدوم فى عصـر نزول آيات الهـدى و صـدور رواياتها. إن قيل: قلّـهٔ المصداق أو عدم وجوده لا يوجب عـدم شـمول إطلاق أو عموم بالنسـبهٔ إليه، و إلّا لم يجز التمسّک بالعمومات و الإطلاقات للمصاديق المسـتحدثهٔ من موضوعـات الأحكـام، كالتمسّـک بعموم «أَوْفُوا بِـالْعُقُودِ» لصـحّهٔ عقـد التـأمين مثلا، و غيره من العقود الحديثـهٔ. قلنا: إنّه كـذلک، أى التمسّـک بتلـک العمومـات أو الإطلاقات فى باب العقود المسـتحدثهٔ مشـكل جـداً لنفس الإشـكال، و طريق حلّ مشـكلهٔ هـذه العقود

منحصر بإلغاء الخصوصية القطعيّة العرفيّة فى الموارد التى يمكن ذلك فيها. لكن من المعلوم أنّ الخصوصية موجودة فى محلّ البحث يقيناً، فلا يمكن إلغاؤها؛ لأنّه لا يمكن لأحد دعوى اليقين أو الاطمئنان بعدم الفرق بين الذبائح الّتى تصرف لحومها و الّتى تعدم بالدفن أو الحرق، فهذا دليل آخر على عدم الاجتزاء بهذه الأضاحى.

[الدليل الثّالث: جميع المذابح خارجة عن منى

اشارة

إنّا نعلم بانتقال المذابح كلّها حالياً من منى، و على هذا حتّى لو أغمضنا أيدينا عن أدلة حرمة الإسراف- الّتى سيأتى بيانها- و فرضنا شمول أدلة الذبح لصورة فساد اللحوم و عدم صرفها فى مصارفها الشرعية، كان الإشكال باقياً على حاله، فإنّ إجماع العلماء قائم على لزوم وقوع الذبح فى منى، و الروايات أيضاً تصرّح بأنّه «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلّا بمنى» «۱» و فى بعض الروايات «لا ذبح إلّا بمنى» «۲». و على أىّ حال، العمل بهذا الواجب غير ممكن فى هذه الأيّام، و حينئذ إن قلنا: إنّ إيقاع الذبح فى منى شرط فى صحّته مطلقاً، سواء فى الاختيار و الاضطرار، فلازمه سقوط الذبح من الأساس؛ لأنّ المشروط ينتفى بانتفاء شرطه، نظير ما إذا قلنا: إنّ الصلاة غير واجبة على فاقد الطهورين؛ لأنّ الطهارة شرط على الإطلاق. و إن قلنا بأنّه شرط حال الاختيار فقط، فلازمه سقوط هذا الشرط حال الاضطرار و وجوب الإتيان به فى محلّ آخر، من دون فرق بين وادى محسّر و غيره؛ لعدم الدليل بحوث فقهية هامة، ص: ۲۴ على لزوم رعاية الأقرب فالأقرب، أو كون وادى محسّر أو المعتصم بدلا عن منى. إن قيل: جاء فى غير واحد من الروايات جواز الذبح فى مكّة، مثل معتبرة معاوية بن عمّار فى قوله قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنّ أهل مكّة أنكروا عليك أنّك ذبحت هديك فى منزلك بمكّة فقال: «إنّ مكّة كلّها منحر» «۱» و فى معناه غيره. و الجمع بينها و بين ما دلّ على أنّ الذبح لا يكون إلّا بمنى، يقتضى حملها على صورة عدم إمكان الذبح بمنى. قلنا: أوّلا: لا بدّ من حمل هذه الروايات على الهدى غير الواجب، لورود التصريح بأنّه «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلّا بمنى، و إن كان ليس بواجب فلينحره بمكّة إن شاء» «۲» لا على صورة عدم إمكان الذبح بمنى، حيث إنّه لو كان الذبح فى منى متعذّر، لم يكن وجه لإنكار أهل مكّة على الإمام (عليه السلام). ثانياً: سلّمنا، و لكن الذبح بمكّة أيضاً متعذّر فى زماننا هذا، نعم يمكن ذلك للنادر من الحاجّ لأنّ الجهات المسئولة لا ترخّص لهم ذلك كما هو واضح، فلا تساعد هذه الروايات فى حلّ هذه المشكلة، و أين مكّة من وادى محسّر؟!

شبهة الارتكاز لدى المتشرّعة

قد يقال: إنّ المرتكز فى أذهان المتشرّعة من المسلمين أنّ محلّ إيقاع مناسك الحج و شعائره ليس إلّا مساحة الأرض الّتى تحيط ببيت الله الحرام زادها الله شرفاً و عزّاً، و لا يجزى ما يؤتى بها فى خارج هذه القطعة من وجه الأرض إلّا عدد يسير مما نطقت به الأدلّة كالإحرام من مسجد الشجرة و كصيام سبعة أيّام بدل الهدى. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵ و الظاهر أنّ هذا الارتكاز لا يفرق بين حالتى الاختيار و الاضطرار، و هذا الارتكاز و إن لم يكن ممّا ينبغى أن يعتمد عليه فى الجزم بالحكم الشرعى، إلّا أنّه يمنع عن الركون إلى خلاف ما يقتضيه فى استنباط الحكم الشرعى. قلنا: هذا أشبه شيء بالاستحسان الظنّى، و لا يمكن الركون إليه كما اعترف به صاحب هذا المقال، و إذا لم يكن ممّا يمكن الركون إليه، فلما ذا يمنع عن الركون إلى خلاف ما يقتضيه؟! هذا- مضافاً إلى أنّ الذى لا يجوز الإتيان به من المناسك فى غير هذه القطعة من الأرض أمور خاصّة كالوقوف بعرفات، و منى، و مشعر، و الطواف، و السعى، ممّا

يكون قوامه بالمحلّ الخاص، و لكن غير واحد من المناسك قد يؤتى بها فى غير هذه القطعة كركعتى الطواف، فقد أفتى فقهاؤنا- رضوان الله عليهم- بأنّه إذا نسيها و لم يأت بها و خرج من مكّة و لم يمكنه الرجوع إليها يأتى بهما فى الطريق، و إذا تذكّر بعد الرجوع إلى وطنه يأتى بهما فى وطنه، و قد صرّحت بذلك روايات الباب أيضاً: منها: ما رواه أبو بصير- يعنى المرادى- قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسى أن يصلّى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام، و قد قال الله تعالى (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى) حتّى ارتحل، قال: «إن كان ارتحل فإنّى لا أشقّ عليه، و لا آمره أن يرجع و لكن يصلّى حيث يذكر» «۱». و مثله ما رواه أبو الصباح الكنانى «۲» عن أبى عبد الله (عليه السلام). و منها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: بحوث فقهية هامة، ص: ۲۶ «من نسى أن يصلّى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكّة فعليه أن يقضى، أو يقضى عنه وليّه، أو رجل آخر من المسلمين» «۱». و منها: ما رواه معاوية بن عمّار قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل نسى الركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) فلم يذكر حتّى ارتحل من مكّة، قال: «فليصلّهما حيث ذكر، و إن ذكرهما و هو فى البلد فلا يبرح حتّى يقضيهما» «۲». هذا بالنسبة إلى ركعتى الطواف، و أمّا بالنسبة إلى الهدى الذى هو محل الكلام فقد مرّ أنّه إذا كان معه الهدى و عطب فى بعض الطرق و مرض بحيث يخشى هلاكه يجوز نحره أو ذبحه فى محلّه و إن كانت بينه و بين الحرم مسافة بعيدة كمن خرج من مسجد الشجرة قاصداً مكّة و بعد طىّ مسافة قليلة مرض هديه و عطب، ففى رواية حفص بن البخترى قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل ساق الهدى فعطب فى موضع لا يقدر على من يتصدّق به عليه و لا يعلم أنّه هدى قال: «ينحره و يكتب كتاباً أنّه هدى و يضعه عليه ليعلم من مرّ به أنّه صدقة» «۳». و مثله سائر روايات الباب فراجع. و الإصرار على كتابة الكتاب فى هذا الحديث دليل على وجوب صرفها فى مصارفها. و مرّ أيضاً ذكر المصدود إذا ساق هدياً و أنّ الروايات و فتاوى المشهور متّفقة على وجوب ذبحه فى نفس محلّ الصدّ، ففى حديث زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام) «فإنّ المصدود يذبح حيث صدّ و يرجع صاحبه.» «۴». و فى رواية حمران عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: بحوث فقهية هامة، ص: ۲۷ «إنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) حين صدّ بالحديبيّة قصّر و أحلّ و نحر ثمّ انصرف منها.» «۱». و كذلك بالنسبة إلى التقصير، فقد ورد التصريح فى جملة من الروايات بجوازه خارج تلك القطعة المعروفة من الأرض: منها: ما مرّ آنفاً فى الرواية الأخيرة (رواية حمران) من أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) قصّر فى الحديبيّة. و منها: ما رواه مسمع قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسى أن يحلق رأسه أو يقصّر حتّى نفر؟ قال: «يحلق فى الطريق أو أين كان» «۲». و مثلها الرواية السادسة من نفس الباب. هذا- مضافاً إلى ما اعترف به صاحب الإشكال من خروج الإحرام الذى هو من مناسك الحج عن تلك القطعة، فإنّ المواقيت كلّها خارجة عن الحرم، و كذا صيام سبعة أيّام بدل الهدى. فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ كثيراً من مناسك الحج يجوز فعلها خارج المواقف الخاصّة عند الاضطرار، لا سيّما نفس محلّ الكلام، و هو الهدى، لما مرّ من رواية حفص البخترى فيمن كان معه الهدى و عطب فى بعض الطرق، و روايتى حمران و زرارة فى المصدود، فلو كان الهدى ممّا يقوم بتلك القطعة من الأرض كالوقوفين و السعى و الطواف لم يجز إتيانه خارجها اختياراً و اضطراراً.

حكم وادى محسّر و قياس الهدى بالوقوف

إن قيل: مقتضى القاعدة عند تعذّر الذبح بمنى و إنّ كان جواز الذبح فى أىّ مكان بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸ آخر يختاره الحاجّ، إلّا أنّ هذا إنّما يصحّ القول به لو لم يتوفّر دليل على ثبوت بدل اضطرارى بمنى، و الدليل على ذلك موجود، و هو موثّق سماعة فى قوله قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إذا كثر الناس بمنى و ضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى وادى محسّر» «۱» فإنّ المتفاهم العرفى من هذه المعتبرة قيام وادى محسّر مقام منى عند كثرة الحجّاج و ضيق منى عن استيعابهم فى جميع ما هو وظيفة الحاجّ فيها حتّى بالنسبة إلى ذبح الأضحية. قلنا: هذا الاستدلال ضعيف جدّاً؛ لأنّ ظاهر الرواية أنّها واردة فى مورد الوقوف فى منى لا

مطلق ما يؤتى به فى منى، و حينئذ قياس الأضحية على الوقوف قياس مع الفارق، فإنّ الوقوف قائم بمنى نفسها، فإنّه لا معنى للوقوف فى غيره، فعند التعذّر يرتفع الحاجّ بمقتضى هذه الرواية إلى وادى محسّر، و أمّا الأضحية فقد عرفت أنّه قد تتّفق فى غير منى أيضاً، فقياسها على الوقوف قياس مع الفارق، و هو غير جائز عندنا. نعم لو دلّ نصّ خاص على إمكان إيقاع الهدى فى محلّ قريب من منى (كوادى محسّر) عند التعذّر لقلنا به، و حيث لم يرد نصّ كذلك، و القياس و الاستحسان ممنوعان عندنا، فمقتضى الصناعة سقوط الهدى من رأس، أو إتيان الهدى فى أىّ مكان، نعم: لا ريب فى أنّ الأولى رعاية الأقرب فالأقرب، و لكن هذا إذا أمكن إيقاع الهدى مع شرائطه الواجبة الّتى منها إشباع المساكين و إطعامهم، لا ما إذا كان هذا الأمر متعذّراً فى وادى محسّر أيضاً.

[الدليل الرابع: حرمة الإسراف و التّبذير

اشارة

إنّ القرآن الكريم نهى عن الإسراف نهياً شديداً، و واجه المسرفين مواجهة عنيفة، فقال تبارك و تعالى فى سورة الأنعام (وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) «۱». و قال فى تعبير أشدّ فى سورة غافر (وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحابُ النَّارِ) «۲». و قال فى آية أخرى من هذه السورة (إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ) «۳». و فى سورة الأنبياء جعل المسرفين فى زمرة الهالكين فقال (وَ أَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ) «۴» بل جعل فى سورة الفرقان عدم الإسراف حتّى فى الإنفاق من علائم عباد الرحمن- مع أنّ الإنفاق عمل مطلوب مستحسن، حثّ عليه الشارع فى آيات كثيرة- فقال: بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰ (وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً) «۱». و نهى القرآن عن التبذير أيضاً بلحن شديد، فعرّف المبذّرين بأنّهم إخوان الشياطين حيث قال (وَ آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً. إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ وَ كانَ الشَّيْطانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً). «۲»

الفرق بين الإسراف و التّبذير

و قد وقع الكلام بين المحقّقين فى بيان الفرق بين الإسراف و التبذير، و الذى يظهر من خلال الدقّة و التأمّل أنّ الإسراف بمعنى الخروج عن حدّ الاعتدال و الاقتصاد من دون تضييع شيء بحسب الظاهر، كلبس الثياب الثمينة القيّمة الّتى تساوى قيمتها أضعاف قيمة الثياب العادية مئات المرّات مثلا، فهو إسراف، و فى الحال لم يضيّع شىء، و لكن التبذير هو ما يؤدى إلى تضييع نعم الله تعالى، كما إذا هيّأ لعشرة أشخاص مثلا طعام خمسين شخصاً بحيث يطرح الزائد و يفسد. هذا هو الفرق بين الكلمتين، و يؤيد ذلك أيضاً المعنى اللغوى لهما، نعم ربّما اتحدا و استعملا فى معنى واحد.

سعة دائرة مفهومى الإسراف و التّبذير

ثمّ إنّ دائرة مفهوم الإسراف أو التبذير واسعة بحيث تشمل أخسّ الأشياء فضلا عن الموضوعات المهمّة و الأشياء الثمينة، فقد جاء فى حديث داود الرقّى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱ «إنّ القصد أمر يحبّه الله عزّ و جل و إنّ السرف يبغضه حتّى طرحك النواة، فإنّها تصلح لشىء، و حتّى صبّك فضل شرابك» «۱». و فى حديث بشر بن مروان قال دخلنا على أبى عبد الله (عليه السلام) فدعى برطب فأقبل بعضهم يرمى بالنوى قال: فأمسك أبو عبد الله (عليه السلام) يده فقال: «لا تفعل، إنّ هذا من

التّبذير وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ» «۲». و فى حديث مكارم الأخلاق عن الصّادق (عليه السلام) «أدنى الإسراف هراقة فضل الإناء و ابتذال ثوب الصون و إلقاء النّوى» «۳». و عن الكاظم (عليه السلام) «. و لكن السرف أن تلبس ثوب صونك فى المكان القذر» «۴». بل جاء فى روايات عديدة أنّ الأئمة (عليه السلام) كانوا يأخذون فتات الخبز المطروحة فى حواشى المائدة و يأمرون به أصحابهم خشية الإسراف و التّبذير.

دفن الأضاحى أو إحراقها من أوضح مصاديق الإسراف أو التبذير

إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أنّ ذبح الأضاحى مع دفنها أو إحراقها أو طرحها حتّى تتعفّن بحيث لا تأكلها الكلاب أيضاً، من أوضح مصاديق الإسراف و التبذير الممنوعين شرعاً، لا سيّما إذا كان بهذا المقدار و العدد الكبير الذى قد يبلغ مليون أو بحوث فقهية هامة، ص: ۳۲ أكثر، فهل يرضى الشّارع الحكيم بمثل هذا الإسراف الفاحش؟! و ما الدليل على خروجه عن محكمات الآيات و الروايات الواردة فى حرمة الإسراف و التبذير حتّى فى النواة و فضل ماء الشرب؟ فإن قيل: لا إشكال فى ذلك إذا كان فى طريق إطاعة أمر الله. قلنا: هذه مصادرة على المطلوب، فإنّ تعلّق الأمر به ممنوع جدّاً، كما عرفت فيما سبق، مع أنّ كونه من المصاديق العرفية للإسراف و التّبذير ممّا لا ريب فيه، فتشمله إطلاقاتهما حتماً. و الخلاصة: أنّ قوة إطلاقات أدلة الإسراف و التبذير و استحكامها تكون إلى حدّ تحوى فى دائرتها أخسّ الأشياء فضلا عن تضييع المئات و الآلاف من نعم الله تعالى.

شبهة عدم الإسراف فى الحج

فإن قيل: قد ورد فى بعض الرّوايات أنّه لا إسراف فى الحج، و هو ما رواه ابن أبى يعفور فى الصحيحة عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) «ما من نفقة أحبّ إلى الله عزّ و جل من نفقة قصد، و يبغض الإسراف إلّا فى الحج و العمرة، فرحم الله مؤمناً اكتسب طيّباً و أنفق من قصد أو قدّم فضلا» «۱». قلنا: لا شكّ فى أنّ المستفاد من مثل هذه الرواية ليس هو تضييع المال بطرحه أو إحراقه أو دفنه أو تهيئة طعام خمسين شخصاً مثلا لعشرة أشخاص بحيث يطرح الزائد و يفسد و لو كان فى الحجّ، بل الظاهر منها بسط اليد فى الإنفاق ببذل الزاد و تهيئة الهدايا للأقرباء و الأصدقاء؛ و الشاهد على ذلك: أوّلا: نفس ما ورد فى الرواية من تقابل الإسراف و القصد فى النفقة، فإنّه شاهد بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳ قطعى على أنّ المقصود من الإسراف هو النفقة من غير قصد و اعتدال، أى إكثار النفقة و بسط اليد فيها، لا تضييع المال و إفساده، فهل يفتى فقيه بجواز أن يحمل زائر بيت الله الحرام عشرة دوابّ مع أنّه يركب واحداً منها، فيطرح الزائد و يتركه فى الطريق حتّى يموت و يتلف، أو يحمل مئونة عشر نفرات مع حاجته إلى مئونة فرد واحد، فيلقى ما زاد منها فى مكّة أو المدينة فى المزابل حتّى يتضيّع و يفسد. و ثانياً: ما ورد فى آداب السفر عموماً من استحباب بذل الزاد و إنّه من المروّة «۱». و فى آداب سفر الحجّ خصوصاً من أنّ «هديّة الحاجّ من نفقة الحاجّ» «۲» و «هديّة الحجّ من الحجّ» «۳» و «إنّ إكثار النفقة فى الحجّ فيه أجر جزيل» «۴» و «نفقة درهم فى الحجّ أفضل من ألف ألف درهم فى غيره فى البرّ» «۵» فإنّ جميعها تشهد على أنّ المقصود من الإسراف فى الحج إنّما هو هذا القبيل من الصلات و الإنفاقات و الهدايا «۶» لا إحراق ملايين من الشياه و البقر و الإبل. و ثالثاً: يشهد لما ذكرنا ما ورد فى ذيل نفس الرواية المبحوث فيها فإنّ قوله «فرحم الله مؤمناً اكتسب طيّباً و أنفق من قصد أو قدّم فضلا» يقتضى دوران أمر نفقات الحاجّ بين القصد و تقديم الفضل، و الأوّل هو ملاحظة الاعتدال، و الثانى هو بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴ بسط اليد و البذل، لا إلقاء النعم الإلهية فى المزابل أو دفنها و إحراقها. و رابعاً: أضف إلى ذلك كلّه أنّ محل الكلام هو من مصاديق التبذير لا الإسراف، فإنّ الفرق بينهما- كما مرّ- أنّ الإسراف هو الخروج عن حدّ الاعتدال من دون

تضييع، و التبذير ما يؤدى إلى التضييع و الإفساد.

النّسبة بين حكم الأضحية و حرمة الإسراف و التّبذير

إذا عرفت هذا، فيأتى الكلام فى أنّه ما هى النسبة بين الدليلين: دليل وجوب الأضحية، و دليل حرمة التبذير أو الإسراف؟ فإن قلنا: إنّ دليل وجوب الأضحية لا إطلاق له بالنسبة إلى المصاديق الفعلية ممّا تدفن أو تحرق فتتلف- كما هو الحق- فلا كلام و لا إشكال. و إن قلنا: له إطلاق يشمل ما نحن فيه، فإن كانا من قبيل المتعارضين كانت النسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه، و اللازم تقديم عمومات الإسراف؛ لأنّها أقوى دلالة على المطلوب، فإنّ الأضحية فى يومنا هذا من أظهر مصاديقه، و أمّا أدلّة الأضحية فإطلاقها أضعف منها بالنسبة إلى ما نحن فيه؛ لأنّه من أخفى مصاديقه. سلّمنا أنّهما متساويان من حيث القوّة و الضعف و الظهور و الخفاء، و لكنّ اللازم حينئذ التساقط فى محلّ الاجتماع، فيرجع إلى الأصول العملية، و الأصل العملى فى المقام هو البراءة، لأنّه من قبيل الأقل و الأكثر الارتباطيين، و المعروف بين المعاصرين و القريبين من عصرنا إجراء البراءة فيه، و هو الأقوى، فيسقط الأمر بالأضحية هنا، و إن كان الاحتياط فعلها فى محلّ آخر لا يحصل من الأضحية فيه الإسراف و التبذير. هذا كلّه إذا قلنا إنّهما يتعارضان، و إن قلنا إنّ هذين من قبيل المتزاحمين، و أنّ بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵ ملاک الأضحية موجود فى مثل هذه الأضاحى، كما أنّ ملاک الإسراف أيضاً موجود فيها، فاللازم الأخذ بأقوى الملاكين، و لا دليل على أنّ ملاک الأضحية أقوى، بل الأمر بالعكس. و لكنّ الإنصاف أنّ المقام ليس من قبيل المتزاحمين، فإنّ وجود ملاک الأضحية فى المقام دعوى بلا دليل، فاللازم معاملة المتعارضين معهما. إن قيل: وجود ملاک الإسراف أيضاً دعوى بلا دليل. قلنا: يلزم هذا الكلام الشكّ فى وجود أحد الملاكين إجمالا، و هذا اعتراف بخروج المقام عن بحث التزاحم و دخوله فى مسألة التعارض، فيعود الكلام السابق فيه. هذا كلّه بناءً على شمول المماشاة، و إلّا قد عرفت أنّه لا ينبغى الشكّ فى عدم شمول إطلاقات الأضحية للموارد التى لا ـ تصرف فيها لحوم الأضاحى فيما يلزم صرفها فيه مع قطع النظر عن دليل الإسراف، و مع ملاحظته فالأمر أوضح.

خلاصة الكلام فى المسألة

قد ظهر ممّا سبق من جميع ما ذكرنا أنّا مع احترامنا لفتاوى الفقهاء المعاصرين كثّر الله أمثالهم نعتقد: أوّلا: أنّ مسألة الأضحية بشكلها الحالى الذى تتلف فيه جميع الأضاحى أو أكثرها بالدفن أو الحرق، مسألة مستحدثة لا سابق لها فى الأدوار الماضية حتّى يبرز الفقهاء الماضين الكرام آراءهم بالنسبة إليها، فقد كانت اللحوم يومذاک تصرف جميعاً فى أيّام الحج كما يشهد بذلک أخبار كثيرة من المعمّرين و كما تشهد به الروايات بالنسبة إلى أعصار المعصومين (عليهم السلام). فالمسألة من المسائل المستحدثة، و لذلک لم يسبق ذكرها فى كلمات فقهائنا العظام. ثانياً: ظاهر الآيات الكريمة و الروايات عدم موضوعية إهراق الدّم فى منى، بل الظاهر أنّه مقدمة لمصارفه الشرعية. ثالثاً: إطلاق الآيات و الروايات الواردة فى الهدى، لا تشمل الأضاحى فى يومنا هذا، لعدم وجود هذه المصاديق فى عصر صدورها، فالاكتفاء بهذا النحو من الهدى فى يوم الحجّ مشكل جدّاً، فلا بدّ أن نلتزم مؤقّتاً بالتوقّف فى مسألة الهدى فى مثل هذه الظروف، أو إيقاعه فى محلّ آخر حيث يمكن فيه صرفه فى مصارفه الشرعية، بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷ و العمل بالاحتياط يوجب الالتزام بالوجه الثانى. رابعاً: جميع المذابح الفعلية خارجة عن منى بلا استثناء، و توهّم بعض أنّ قطعة صغيرة منها داخل فى منى، قد ثبت خلافه فى الفحوصات الأخيرة، و لو سلّم أنّه كذلک فلا تحلّ به مشكلة الأضاحى كما لا يخفى. و عليه لا يحصل شرط وقوع الذبح فى منى (المستفاد من روايات «لا ـ ذبح إلّا بمنى») و لا فرق بين وادى محسّر الذى انتقل إليه المذبح أخيراً و سائر الأماكن كالمعتصم. نعم لو كان الهدى فيه ملازماً مع شرائطه، أى يصرف فى مصارفه الشرعية فالمرجّح من باب الاحتياط إيقاع الذبح فيه.

خامساً: أدلّة حرمة الإسراف و التبذير قويّة محكمة، تمنع عن إتلاف هذا العدد الكبير من لحوم الأضاحى و دفنها أو إحراقها، فإنّ الإسلام الذى يمنع عن إلقاء النوى و هراقة فضل الإناء، كيف يسمح مثل هذا الإتلاف مع عدم وجود أىّ دليل على تخصيص أدلة الإسراف و التبذير فى هذا المجال. سادساً: و نتيجة ما ذكر، أنّه ما دامت لحوم الأضاحى تتلف بهذه الصورة المدهشة، لا بدّ من ترك الذبح و عزل قيمة الهدى على الاحتياط اللازم، و الإتيان بسائر المناسك (و الذبح فى الوطن أو محلّ آخر بعد الرجوع فى ذى الحجّة الحرام) أو التنسيق و الاتفاق مع بعض الأهل و الأصدقاء للذبح يوم الأضحى فى الوطن، ثمّ الإتيان بسائر المناسك. و هذا نظير من عُدم الهدى و وجد الثمن، الذى تصرّح الروايات «۱» بوجوب أن يخلف الثمن عند ثقة يشتريه و يذبحه فى مكّة فى ذى الحجّة و يأتى بسائر المناسك بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸ (و لا يخفى أنّه حيث إنّ إخلاف الثمن عند الثقات للذبح فى مكّة فى الوقت الراهن أمر غير ممكن إلّا فى عدد يسير و بالنسبة إلى قليل من الناس- مع أنّ الحكم عامّ للجميع- لا يمكن الأخذ بهذا فى مسألتنا). نعم لو أمكن فى المستقبل نقل اللحوم بتمامها أو غالبها (لا بعضها اليسير) إلى خارج منى أو مكّة أو خارج الحجاز بتجفيف اللحوم أو استخدام إحدى الوسائل الحديثة لصيانتها، ثمّ صرفها للمستحقّين ففى هذا الحال يجب الذبح فى منى أو قريب منه على الاحتياط الوجوبى. سابعاً: عمدة الأدلّة التى تشهد على ما ذكرنا هى ما يلى: ۱- عدم وجود دليل على صحّة الأضاحى التى لا تصرف لحومها. ۲- ما يستفاد من ظاهر الآيات و الروايات من أنّ صرف لحومها فى مصارفها من مقوّمات الهدى. ۳- جميع المذابح الموجودة حالياً ليست فى منى. ۴- حرمة الإسراف و التبذير خصوصاً فى هذا المقياس العظيم و عدم وجود دليل على جواز مثل هذا الإسراف، بل تبذير الذى هو أشدّ عقوبة من الإسراف. و فى خاتمة هذا البحث بقى سؤالان لا بدّ من الالتفات إليهما: الأوّل: هو أنّ الأضحية فى منى من مناسك الحج إحدى شعائر الإسلام، و حذفها من هذه الشعائر الكبيرة يقلّل من عظمته و خاصّة إذا صدر هذا الأمر من فئة خاصة حيث يثير علامات استفهام بين المخالفين. و فى الجواب على هذا السؤال ينبغى الالتفات إلى أمرين: ۱- إنّ الأضحية بشكلها الفعلى- التى تتحول إلى ركام هائل من اللحوم المتعفنة التى لا بدّ من دفنها و إحراقها لضمان سلامة الحجاج من الأمراض و المشاكل المتولدة من ذلك- أيضاً تثير علامات استفهام حول شعائر الإسلام فى كل سنة بين المسلمين بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹ و الأجانب، و يعتبر ذلك من نقاط الضعف فى هذه الشعائر الإلهية، فإنّ أحد علماء الإسلام (رحمه الله) كان يقول: «عند ما تشرفت لأوّل مرّة لزيارة بيت اللّه الحرام كان كل شىء ممتعاً بالنسبة لى سوى مشكلة واحدة استعصى علىَّ حلها و كلما فكرت فيها لم أجد جواباً لها و هى مشكلة الهدى بصورته الفعلية حيث لا أرى أن ذلك ينسجم مع الإسلام و تعاليمه السامية، حتى سمعت فتواكم فى هذا الصدد و أن الهدى يجب أن يكون بحيث تصرف جميع اللحوم فى مواردها المقرر عند ذلك فانحلت لى هذه المعضلة» فعند ما تكون المسألة مشكلة و مستعصية على العلماء و أهل الفضل فكيف بالآخرين؟ ۲- إنّ الفتوى هذه فى عدم جواز الهدى بشكله الفعلى فى منى انتشرت بين جماعة من علماء الإسلام، و لذا طرحوا فكره اللحوم بشكل مناسب للجوانب الصحية و إرسالها إلى المناطق المحرومة من البلدان الإسلامية. و بالجملة فإنّ هذه الفتوى أثارت حركة و نشاط للتخلّص من نقطة الضعف هذه و نحن مطمئنّون إلى أنّ جميع المسلمين فى المستقبل القريب سوف يجدون حلًّا مناسباً لمسألة لحوم الأضاحى و مصرفها و وضع حلّ لهذه المشكلة لا حاجة إليها و هذه خدمة كبيرة للإسلام و المسلمين و لمناسك الحج العظيمة، و حصلت هذه الفكرة أيضاً لدى منظمة الحج الإيرانية حيث إنّهم فى صدد وضع برنامج لها. و لو انحلت هذه المشكلة يوماً فعند ذلك نقول نحن بأولوية الذبح فى منى و ننهى مقلّدينا عن الذبح فى إيران و سائر المناطق و فى ذلك اليوم يمكن القول بأنّ عظمة مناسك الذبح سوف تعود إليها. السؤال الآخر: أ لا ينبغى فى الظروف الحالية أى حال عدم مشروعية الهدى بشكله الفعلى، الانتقال إلى البدل و هو الصوم حيث يقول القرآن الكريم (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ) «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰ و فى الجواب على هذا السؤال ينبغى الالتفات إلى نقطة مهمّة و هى أنّ تبديل الهدى بالصيام شرّعت للأشخاص الذين يفتقدون القدرة المالية لشراء الهدى لا الأشخاص الذين يتمتّعون بالقدرة المالية و لكنهم لا يحصلون على الهدى أو يستطيعون الحصول عليه إلّا أنّهم لا يتمكّنون من إيصال لحمه إلى مصرفه الشرعى فيؤدّى إلى تلفه،

و التعبير فى الآيـة (فَمَنْ لَمْ يَجِـدْ.) بمعنى عـدم القـدرة على الهـدى من اللحاظ المالى و فى الأحاديث الإسـلامية ورد تأكيد على هذه المسألة أيضاً، فلذا يقول الشّيخ الصّدوق (قدس سره) فى كتابه الشريف (من لا يحضره الفقيه): «روى عن النّبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمّـة (عليهم السـلام) أن المتمتع إذا وجـد الهـدى و لم يجـد الثمن صام ثلاثة أيّام فى الحج. و سـبعة أيّام إذا رجع إلى أهله تلك عشرة كاملة لجزاء الهدى » «۱». فعلى هذا فإنّ الصوم لا يتعلق بالأشـخاص الذين يمتلكون ثمن الهدى و لا يستطيعون مراعاة الجوانب الشـرعية فى ذلك. نسأل الله أن يوفّقنا و جميع الباحثين فى هذه المسألة سواءً الموافق و المخالف لما يحبّ و يرضـى. و الحمد لله ربّ العالمين «۲».

أسئلة و استفتاءات حول مسألة الأضحية

باسـمه تعالى سـماحة المرجع الدينى الشـيخ ناصر مكارم الشيرازى (مد ظلّه) نرجو من سماحتكم و بعد تقديم خالص التحيات الإجابة عن المسائل و بيان الأحكام المتعلّقـة بالأضـحية: مع فائق الاحترام: جمع من طلبـة العلوم الدينيـة ۱- ينتهى مصير الأضاحى فى الوقت الحاضـر إلى تلف فى لحومهـا و دفنهـا دونمـا فائـدة، ما هو واجب مقلّـديكم تجاه ذلك؟ الجواب: و يجب على الأحوط ادّخار المبلغ المعادل بثمن الأضحية فى شهر ذى الحجة ثمّ التضحية فى مكان آخر. للاستفادة من لحوم الأضاحى، آمل أن يأتى اليوم الذى يتمكّن فيه المسلمون ذبح أضاحيهم فى منى ثمّ نقله إلى الأماكن المناسبة. ۲- ما هو موقف الحاج لو ذبح أضحيته فى منى و هو عالم بتلفها؟ الجواب: لا يجوز ذلك و يجب عليه أن يضحّى فى بلده أيضاً. ۳- ما هو موقف الحاج إذا شكّ فى تلف الأضحية أو عدمه؟ الجواب: يتعيّن عليه الانصـراف فهناك من يضـحّى بما فيه الكفايـة. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳ ۴- هل يجب التحقيق فى الاسـتفادة عن لحوم الأضـاحى أو عـدمه؟ الجواب: لاـ يجب التحقيق فى الظروف الحاليـة و التى يطمئن فيهـا بعـدم صـرفها فى مصارفها. ۵- مـا هو واجب الحاج إزاء الأعمال التى تعقّب ذبـح الأضـحية؟ الجواب: يكتفى الحاج بعزل ثمن الأضـحية و استئناف أعمال الحـج فى منى ثمّ يخرج من الإـحرام و يتمّ حجّه بطواف النّساء و بـذلك ينهى المناسـك ثم تذبـح فى محل آخر. ۶- كيف يتمّ تحديـد مبلغ الأضـحية و هل يكون على أساس ثمنها فى مكّـة أم فى بلاده؟ الجواب: حسب سـعرها فى بلده. ۷- هل يصحّ لمن نوى الحج عزل ثمن الأضـحية فى بلده قبل الذهاب إلى مكّة و هل يمكن أن يوصـى بعزل المخصّـص لشـراء الأضحية لذبحها فى الأضحى؟ الجواب: لا مانع من ذلك. ۸- لو نوى الحاج فى تقديم الأضـحية فى بلده عوضاً عنه، هل سـتكون التضحية فى يوم العيد بمكّة أم فى بلاده؟ الجواب: المعيار يوم العيد فى مكة. ۹- ما هو تكليف الحاج لو أخّر عن ذبح الأضـحية فى شـهر ذى الحجّة؟ الجواب: يجب عليه الأضـحية فى العام القابل. ۱۰- لو ذبـح الأضـحية لدى عودته من الحج، هل يجوز له إطعام أصدقائه من لحمها؟ الجواب: لا مانع بشـرط إطعام الفقراء منها. ۱۱- هـل يجوز لمقلّدى المراجع المتوفّين العمـل بفتاواكم فى مسائل الأضـحية انطلاقاً من تجويزكم للبقاء على تقليـد الميّت؟ بحوث فقهية هامـة، ص: ۴۴ الجواب: يلزمهم العمـل بهـذه الفتوى لو كـان ذلـك حجّهم الأـوّل و مـا عـدا ذلـك يجوز لهم العمـل بما أفتاه أولئك المراجع الكبار. ۱۲- هل يجوز ذبـح شياه الكفّارة فى مكـة أو منى أم فى بلـد الحاج؟ الجواب: يجوز ذبحها فى بلده حتى مع احتمال الاستفادة منها فى مكّة و منى. هذا و تقبّل اللّه سعى المؤمنين و أرجو منهم أن لا ينسوا إخوانهم الذين لم يتشرفوا بحجّ بيت اللّه الحرام بعدُ.

الإجابة على عدّة أسئلة فقهية أخرى: حول هذه المسألة

السّؤال (۱): يتسـاءل البعض أ ليس الذّبـح فى غير محله من الذّبـح فى منى خلاـف إجماع المسـلمين؟ الجواب: أن الإجابـة على هـذا السّؤال واضـحة جـداً، لأنه: أوّلًا: لقـد قلنا مراراً أن مسألـة دفن لحوم الأضاحى فى الحج و إحراقها و إتلاف مئات الآلاف من الأغنام و الأبقار بهذا الشكل هى من الموضوعات و المسائل المستحدثة و الجديدة، و ليست لها ماض قديم كما يُصدر علماؤنا الأعلام فتاواهم

فی هـذا المجال، و بعبارهٔ أخری: أن هـذه المسألـهٔ برزت إلی الوجود فی القرن الأخیر، و قد کانت لحوم الأضاحی تصـرف فی السابق فی مواردها، و لهذا السبب لا توجد فی الرّوایات الإسـلامیهٔ و کتب الفتاوی روایهٔ أو فتوی تتحدّث عن حکم إتلاف الأضاحی و علی هذا فإن ادّعاء الإجماع فی هذه المسألهٔ لا ینسجم مع الموازین الفقهیهٔ و الأصولیهٔ. ثانیاً: کما قلنا سابقاً لقد کان محل الذّبح فی الأزمنهٔ الغـابرهٔ داخـل منی، و لکن الآـن أصـبحت المجـازر خـارج منی، و انتقلت إلی وادی محسّـر، ثم وادی المعتصم و هـذا الموضـوع من المواضـیع الجدیـدهٔ و المسـتحدثهٔ تماماً، و ادعاء الإجماع علی ذلک غیر ممکن، بل الأمر بالعکس. بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۴۶ ثالثاً: کمـا قلنـا سابقـاً أیضاً أنه توجـد موارد متعـددهٔ فی الفقه تـدل علی جواز الذبـح فی غیر منی و غیر مکّهٔ و وادی محسـر و أمثال ذلک لوجود بعض الشـرائط الخاصّهٔ، و نحن نعتقد أن الظروف الحالیهٔ لذبح الأضاحی فی المذابح الفعلیهٔ و التی تسبّب فی إتلاف الأضحیهٔ من قبیـل تلک الظروف الخاصّـهٔ. السّؤال (۲): أ لا یکون الذّبـح فی المـدن البعیـدهٔ بدعـهٔ؟ الجواب: أن هذا العمل هو وظیفهٔ شـرعیهٔ و لیس بدعهٔ فالبدعهٔ هی العمل علی ما یخالف الشرع المقدس ناویاً أنّه عمل مشروع، و ما أبرزناه من الفتوی موافق لأحکام الشرع، و قد أثبتنا ذلک بأدلـهٔ عدیـدهٔ، مضافاً إلی أننا قلنا مراراً أن هـذه المسألهٔ من المسائل الجدیدهٔ التی لم یکن لها وجود فی الزمن السابق کیما یفتی العلمـاء فی موردها، ففی الماضـی کانت لحوم الأضاحی تصـرف فی الیوم الأول من ذبحها، و قـد وردت الأحادیث الشـریفهٔ فی منع ادّخار لحوم الأضاحی أیضاً، و لکن بعد أن ازدادت الأضاحی ورد الجواز بادّخارها (بواسـطهٔ التجفیف) و لم یرد خبر عن إحراقها أو دفنهـا إطلاقـاً، فلو أنّنـا رأینـا علی الفتـاوی للمسائـل المسـتحدثهٔ بأنّها بدعـهٔ، فإنّه یجب أن نحکم علی جمیع الفتاوی المتعلّقـهٔ بزرع الأعضاء للتشـریح، و التأمین، و شـراء الدّم للمرضـی و الجرحی، و البنوک الإسلامیهٔ و أمثالها، بأنها بدعهٔ لأنها لم تکن موجودهٔ و مثله رمی الجمرات من الطبقـهٔ العالیـهٔ فإنّه أمر مسـتحدث، فهل هو بدعـهٔ، و هکذا السـعی من الطبقهٔ العالیهٔ (علی القول بجوازه) فی الأزمنهٔ السالفهٔ. السّؤال (۳): ورد فی بعض الرّوایات أن النّبی (صـلی الله علیه و آله) ذبـح مائـهٔ من الإبل فی حجّهٔ الوداع، فهل من المعقول أن کل هـذه اللحوم قـد صـرفت فی الإطعام؟ بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۷ الجواب: أن ما یسـتفاد من کتب التّواریـخ المختلفهٔ هو أنّ عدد الحجاج فی تلک السـنهٔ بلغ مائهٔ ألف نفر أو أکثر رافقوا رسول اللّه (صـلی الله علیه و آله) فی سفره ذلک، و لم یکن لدی الکثیر منهم هـدی، فـأعطی النبیّ الأکرم (صـلی الله علیه و آله) لحوم الأضاحی التی أمر بـذبحها لهؤلاء، حتی إنه (صـلی الله علیه و آله) أمر بأن لا یعطی الجزّارون منها الجلد و القلادهٔ، بل تقسم بین الناس، و یسـتفاد من بعض الروایات أن هؤلاء الناس رافقوا النبی (صـلی الله علیه و آله) عشـرهٔ أیّام، و بحساب بسـیط نعلم بأن نصـیب کل ألف نفر سـیکون بعیراً واحـداً قُسّم لحمه علی الألف نفر لما کان نصـیب کل واحـد منهم سوی أقل من کیلو واحـد بکثیر، و لو قُسّم ذلک علی عشـرهٔ أیّام، فسوف تکون حصّـهٔ کل یوم شـیئاً قلیلًا جـدّاً لکل فرد، فعلی هـذا من العجیب جـداً أن یتصور البعض أنه قـد تلف قسم من هذه اللّحوم، و لو کان لأفراد آخرین أضاحی أیضاً، فمن الواضـح أنها کانت بمقـدار قلیل و أقل من حاجـهٔ الناس حتماً فإن کثیراً من الحجاج فی تلک السـنهٔ لم تکن عنـدهم أضاحی. السؤال (۴): هل یُفهم من فتواکم أن الذّبـح واجب مقـدمی و الإطعـام واجب نفسـی؟ فلو کـان کـذلک إذن، فلا یجب علی الحجاج ذبـح الهـدی، بل یمکنهم شـراء ما یعادل الذبیحهٔ من اللحم من الجزّار و توزیعه علی المحتاجین. الجواب: أنّ الإجابهٔ علی هذا السؤال واضحهٔ أیضاً فإن الذبـح و الصـرف کلاهما واجبان، إلّا أن أحـدهما مقدمـهٔ للآخر، کما فی الوضوء و الطّواف فکلاهما واجبان، و لکن أحدهما مقدمهٔ للآخر، و لا فائـدهٔ للمقدمـهٔ بدون ذی المقدمهٔ. و علی هذا الأساس، لا یصح الذبح ثمّ إتلاف الأضـحیهٔ بحرقها أو دفنها، فنحن لا نجد فی أی من الروایـات الإسـلامیهٔ أن إجراء دم الحیوان مطلوب بحـدّ ذاته، و إذا ورد التعبیر فی بعض الرّوایـات الإسـلامیهٔ «علیه الـدم» و أمثال ذلک، فهو إشارهٔ و کنایهٔ عن ذلک الذبح المعهود و المتعارف بین جمیع المسلمین بأن یذبحوا الأضحیهٔ و یقسّموا بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۸ لحمهـا فی مصارفه، کما أن هـذا الکلام متـداول بیننا أیضاً حینما نقول: إنّه لا بـدّ من الذبـح لشـفاء المریض أو لقـدوم المسافر، أو لبرکهٔ البناء، فهو إشارهٔ إلی أنّه أو یُستحب یجب ذبح الشاهٔ ثمّ تقسیم لحمها فی الإطعام، لا أنّه یسفک دم الحیوان ثمّ یلقی بعیداً.

(۲) أحكام الغناء

اشارة

(أحكام الغناء) حرمة الغناء على إجمالها مشهورة بين علمائنا و قد ادّعى غير واحد من فقهائنا عدم الخلاف فيها، بل ادّعى في الجواهر الإجماع عليها بقسميه «۱». إلّا أنه خالف فيه بعض متأخرى المتأخّرين فقال بعدم حرمته إلّا إذا اشتمل على حرام من خارج. قال في الحدائق: «لا فرق في ظاهر كلام الأصحاب بل صريح جملة منهم في كون ذلك في قرآن أو دعاء أو شعر أو غيرها، إلى أن انتهى الدور إلى المحدّث الكاشاني فَنَسج في هذا المقام على منوال الغزالي و نحوه من علماء العامّة، فخصّ الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو كالعيدان، و اختلاط الرجال بالنساء و الكلام بالباطل، و إلّا فهو في نفسه محرّم»» .و عن المحقّق السبزوارى في الكفاية موافقته على ذلك «۳». و الكلام فيه في مقامات:

المقام الأوّل: في الأدلّة الدالّة على حرمته

اشارة

و استدلّ له تارة بالإجماع، و أخرى بآيات مثل قوله تعالى (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) «۱» (وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) «۲». و قوله تعالى (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) «۳». و لكن لا شيء من ذلك- مع قطع النظر من روايات الباب- يدلّ على حرمته،

[الروايات الدالة على حرمة الغناء]

اشارة

و العمدة هنا هي الروايات الكثيرة بل المتواترة، فالأولى صرف عنان الكلام إليها فنقول (و من الله سبحانه نستمد التوفيق) هي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنه داخل في عنوان الزور

الوارد في كلامه تعالى المنهى منه و هي روايات: ۱- ما رواه زيد الشّحام قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عزّ و جلّ (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) قال: قول الزور الغناء «۴». ۲- ما رواه أبو السباح عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله عزّ و جلّ (لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳ قال: الغناء «۱». ۳- و ما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزّ و جلّ (وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) قال: الغناء «۲». ۴- ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) قال: قول الزور الغناء «۳». ۵- ما رواه أبو بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عزّ و جلّ (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) قال: الغناء «۴». ۶- ما رواه عبد الأعلى قال سألت جعفر بن محمّد (عليهما السلام) عن قول الله عزّ و جلّ (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) قال: الرجس من الأوثان الشطرنج و قول الزور الغناء قلت: قول الله عزّ و جلّ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ) قال: منه الغناء «۵». ۷- ما رواه حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن «قول الزور» قال: منه قول الرجل الذي يغني: أحسنت «۶». ۸- ما رواه محمّد بن عمرو بن حزم في حديث قال دخلت على

أبی عبـد الله (علیه السـلام) فقال: الغناء، اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال یقول: اجتنبوا الغناء اجتنبوا، بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۵۴ فضـاق بی المجلس و علمت أنه یعنینی «۱». ۹- مـا رواه هشام عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) فی قوله تعالی (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) قال: الرجس من الأوثان الشطرنج و قول الزور الغناء «۲».

الطائفهٔ الثّانیهٔ: ما دل علی أنه داخل تحت عنوان «لهو الحدیث»

الواردهٔ فی قوله تعالی (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) «۳» و هی روایات: ۱۰- ما رواه محمّد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السـلام) قال سـمعته یقول الغناء ممّا وعد الله علیه النار و تلا هذه الآیهٔ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیـلِ اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ) «۴». ۱۱- ما رواه مهران بن محمّـد عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) قال سمعته یقول الغنـاء ممّـا قـال الله عزّ و جـلّ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْـتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیـلِ اللَّهِ) «۵». ۱۲- مـا رواه الوشاء قال سمعت أبا الحسن الرضا (علیه السـلام) یقول سـئل أبو عبد الله (علیه السلام) عن الغناء فقال: هو قول الله عزّ و جلّ: بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۵۵ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) «۱». ۱۳- ما رواه الحسن بن هارون قال سـمعت أبا عبد الله (علیه السـلام) یقول الغناء مجلس لا ینظر الله إلی أهله و هو ممّا قال الله عزّ و جلّ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) «۲». ۱۴- مـا رواه الفضـل بن الحسن الطبرسـی (فی مجمع البیـان) قال: روی عن أبی جعفر و أبی عبـد الله و أبی الحسن الرضا (علیهم السـلام) فی قول الله عزّ و جلّ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ) إنهم قـالوا: منه الغنـاء «۳». و قـد یتوهم أن هـاتین الطـائفتین تـدلان علی أن الغنـاء من مقولـهٔ المعنی، لا الألحان و الأصوات، و الظاهر أنه لیس کذلک، بل لا مانع من أن یکون من مقولهٔ الألحان کما سیأتی إن شاء الله.

الطائفهٔ الثّالثهٔ: ما یدلّ علی النهی عنه و اشمئزاز أئمّهٔ الدین (علیهم السلام) منه

و هی روایات: ۱۵- ما رواه زیـد الشّـحام قال: قال أبو عبد الله (علیه السـلام) بیت الغناء لا تؤمن فیه الفجیعهٔ و لا تجاب فیه الدعوهٔ و لا یدخله الملک «۴». ۱۶- ما رواه إبراهیم بن محمّد المدنی عمّن ذکره عن أبی عبد الله (علیه السـلام) قال سئل بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۵۶ عن الغناء و أنا حاضـر، فقال: لا تدخلوا بیوتاً الله معرض عن أهلها «۱». ۱۷- ما رواه یونس قال سألت الخراسانی (علیه السـلام) عن الغناء و قلت إن العباسی ذکر عنک أنک ترخص فی الغناء فقال: کذب الزندیق، ما هکذا قلت له: سألنی عن الغناء فقلت إن رجلًا أتی أبا جعفر (علیه السلام) فسأله عن الغناء فقال: یا فلان إذا میّز الله بین الحقّ و الباطل فأین یکون الغناء؟ قال مع الباطل، فقال: قد حکمت «۲». ۱۸- ما رواه عبـد الأعلی قال سألت أبا عبد الله (علیه السـلام) عن الغناء و قلت: إنهم یزعمون أن رسول الله (صـلی الله علیه و آله) رخص فی أن یقـال: جئنـاکم جئنـاکم حیونـا حیونـا نحیّیکم، فقال کـذبوا، إن الله عزّ و جلّ یقول (وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ) «۳» (لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ کُنَّا فاعِلِینَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمَّا تَصِفُونَ) «۴» ثمّ قال: ویل لفلان ممّا یصف، رجل لم یحضر المجلس «۵». ۱۹- ما رواه فی المقنع عن الصادق (علیه السلام) قال شـر الأصوات الغناء «۶». ۲۰- مـا رواه الحسن بن هـارون قال سـمعت أبا عبـد الله (علیه السـلام) یقول الغناء یورث النفاق و یعقب الفقر «۷». ۲۱- ما رواه جابر بن عبـد الله عن النبی (صـلی الله علیه و آله) قال کان إبلیس أوّل من تغنی و أوّل بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۵۷ من نـاح لمّا أکل آدم من الشـجرهٔ تغنی فلما هبطت حواء إلی الأرض ناح لـذکره ما فی الجنـهٔ «۱». ۲۲- مـا رواه الحسن بن محمّد الـدیلمی فی «الإرشـاد» قـال: قـال رسول الله (صـلی الله علیه و آله) یظهر فی أمتی الخسف و القـذف قـالوا متی ذلک؟ قال إذا ظهرت المعـازف و القینـات و. «۲». ۲۳- مـا رواه عـاصم بن حمیـد قـال قـال لی أبـو عبـد الله (علیه السـلام) أنّی کنت؟ فظننت أنه قـد عرف

الموضع، فقلت جعلت فداك إنى كنت مررت بفلان فدخلت إلى داره و نظرت إلى جواريه. فقال: ذاك مجلس لا ينظر الله عزّ و جلّ إلى أهله أمنت الله على أهلك و مالك؟ «۳». كأنه كانت جواريه مغنيات، و هذا يناسب التعبير بالمجلس فى الحديث. ۲۴- ما رواه محمّد بن على بن الحسين قال سأل رجل على بن الحسين (عليهما السلام) عن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنّة، يعنى بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء. فأمّا الغناء فمحظور «۴». ۲۵- ما رواه الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمّد (عليهما السلام) فى حديث شرائع الدين قال و الكبائر محرّمة و هى الشرك بالله. و الملاهى التى تصد عن ذكر الله عزّ و جلّ مكروهة كالغناء و ضرب الأوتار. » و لا يضر التعبير بالكراهة بعد بحوث فقهية هامة، ص: ۵۸ التصريح بالكبائر المحرّمة.

الطائفة الرّابعة: ما يدلّ على أن أجر المغنية سحت

بحيث يستفاد منه عدم منفعة محلّلة لها من حيث الغناء و هى روايات: ۲۶- ما رواه الصدوق فى «إكمال الدين» عن إسحاق بن يعقوب فى التوقيعات التى وردت عليه من محمّد بن عثمان العمرى بخط صاحب الزمان (عليه السلام) . و ثمن المغنية حرام «۱». ۲۷- ما رواه إبراهيم بن أبى البلاد قال قلت لأبى الحسن الأول (عليه السلام) جعلت فداك إن رجلًا من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار و قد جعل لك ثلثها فقال: لا حاجة لى فيها إن ثمن الكلب و المغنية سحت «۲». ۲۸- ما رواه إبراهيم بن أبى البلاد قال أوصى إسحاق بن عمر بجوار له مغنيات أن تبيعهن و يحمل ثمنهن إلى أبى الحسن (عليه السلام). فقال (عليه السلام): لا حاجة لى فيه أن هذا سحت و تعليمهن كفر و الاستماع منهن نفاق و ثمنهن سحت «۳». ۲۹- ما رواه الحسن بن على الوشاء قال سئل أبو الحسن الرضا (عليه السلام) عن شراء المغنية قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها إلّا ثمن الكلب و ثمن الكلب سحت و السحت فى النار «۴». بحوث فقهية هامة، ص: ۵۹ ۳۰- ما رواه سعيد بن محمّد الطاطرى عن أبيه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سأله رجل عن بيع الجوارى المغنيات فقال: شرائهن و بيعهن حرام و تعليمهن كفر و استماعهن نفاق «۱».

الطائفة الخامسة: ما دلّ على حرمة استماعه

ممّا يعلم منه حرمة أصله و هى أيضاً روايات: ۳۱- ما رواه الحسن قال كنت أطيل القعود فى المخرج لأسمع غناء بعض الجيران قال: فدخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) فقال لى يا حسن (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا) السمع و ما وعى، و البصر و ما رأى، و الفؤاد و ما عقد عليه ! «۲» ۳۲- ما رواه على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس إليه؟ قال: لا «۳». ۳۳- ما رواه عنبة عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال استماع اللهو و الغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع «۴». ۳۴- ما رواه مسعدة بن زياد قال كنت عند أبى عبد الله (عليه السلام): فقال له رجل: بأبى أنت و أمى إنى أدخل كنيفاً و لى جيران و عندهم جوار يتغنين و يضربن بالعود، بحوث فقهية هامة، ص: ۶۰ فربّما أطلت الجلوس استماعاً منى لهن فقال (عليه السلام): لا تفعل، فقال الرجل: و الله ما أتيتُهُن، إنّما هو سماع أسمعه بأذنى فقال (عليه السلام): بالله أنت أ ما سمعت الله يقول (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا) فقال: بلى و الله، كأنى لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربى و لا عجمى، لا جرم أنى لا أعود إن شاء الله، و أنى أستغفر الله فقال له: قم و اغتسل و صل ما بدا لك فإنك كنت مقيماً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك، أحمد الله و سله التوبة من كلّ ما يكره، فإنه لا يكره إلّا كلّ قبيح و القبيح دعه لأهله فإن لكلّ أهلًا «۱».

الطائفة السّادسة: ما دلّ على حرمة الغناء فى القرآن

و هی أيضاً روايات: ۳۵- ما رواه فی عيون الأخبار. عن الرضا (عليه السلام) عن آبائه عن علی (عليه السلام) قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول أخاف عليكم استخفافاً بالدين، و بيع الحكم، و قطيعة الرحم و أن تتخذوا القرآن مزامير تقدّمون أحدكم و ليس بأفضلكم فی الدين «۲». ۳۶- ما رواه عبد الله بن عباس عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فی حديث قال إن من أشراط الساعة إضاعة الصلوات. فعندها يكون أقوام يتعلمون القرآن لغير الله و يتخذونه مزامير. و يتغنون بالقرآن. «۳». ۳۷- ما رواه عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): بحوث فقهية هامة، ص: ۶۱ اقرءوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر فإنه سيجیء من بعدی أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقيهم. «۱» أضف إلى ذلک ما دلّ على وضوح حرمته بين الناس و تحاشی الأئمة (عليهم السلام) عنه بحيث يعرفه كلّ أحد مثل: ۳۸- ما رواه معمر بن خلاد عن أبی الحسن الرضا (عليهما السلام) قال خرجت و أنا أريد داود بن عيسى بن علی، و كان ينزل بئر ميمون و عَلَىّ ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزاً و معها جاريتان فقلت: يا عجوز! أ تُباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم و لكن لا يشتريهما مثلك! قلت: و لِمَ؟ قالت: لأن إحداهما مغنية و الأخرى زامرة. «۲». و ما دلّ على نزول البلاء على بيوت الغناء مثل: ۳۹- ما رواه زيد الشّحام قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، و لا تجاب فيه الدعوة و لا يدخله الملک «۳». هذه أربعون حديثاً تقريباً، فيها صحاح و غيرها و دلالتها على المطلوب قوية، لا سيّما بعد ضم بعضها إلى بعض كما أن سندها متواتر و عليه عمل الأصحاب به.

دليل المخالف [أو الأدلة الدالة على جواز الغناء]

اشارة

لا شکّ فی أن الغناء كان مشتملًا غالباً فی تلک الأعصار و فی كلّ عصر على محرّمات كثيرة مضافاً إلى هذا العنوان أهمها: كونها من الجواری اللاتی يحرم استماع صوتهن قطعاً بهذه الكيفية، فإذا لم يرضَ الشارع «خضوعهن فی القول» فكيف يرضى بمثل ذلک؟! و كذا الضرب بآلات اللهو، و اشتمالها على وصف ما يحرم، أو يوجب الفساد فی القلوب. و مخالطة الرجال بالنساء إلى غير ذلک من المحرّمات. و لا أقل أن هذه الأربعة ممّا كانت من المقارنات الغالبة بل و قد تزيد عليها أمور أخرى أحياناً كشرب الخمور، و مزاولة الغلمان، و غيرهما، و لا يزال المترفون و الجبارون و أهل المعاصی يتعاطونها بهذه الكيفية، فهل هی ناظرة إلى هذا الفرد الشائع الغالب المقارن للمحرّمات، أو نفس عنوان الغناء مجرّداً عنها محرّمة؟ ظاهر ما عرفت من الإطلاقات حرمة الغناء بعنوانه، و لو خلا عن جميع ما ذكر إلّا أن يدلّ دليل على خلافه. و غاية ما استدلّ به أو يمكن الاستدلال له أمور:

الأوّل [نظر روايات حرمة الغناء الى اختلاط الرجال بالنساء]

ما ذكره فی الوافی (و قد أشرنا إليه آنفاً) من أن الذی يظهر من مجموع روايات الغناء أنها ناظرة إلى ما كان متعارفاً فی زمن بنی أمية و بنی العباس من اختلاط الرجال بالنساء، و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهی، و أمّا غير ذلک فلا محذور فيه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنّة و النار و التشويق إلى دار القرار و الترغيب إلى الله و إلى طاعته. (انتهى ملخصاً) «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۶۳ هذا و قد عرفت أن هذا الانصراف لا وجه له بعد أخذ هذا العنوان فی متن الأحاديث الكثيرة الظاهرة فی حرمته بنفسه.

الثّانی: الروايات الكثيرة الدالّة على مدح الصوت الحسن

و الأمر به فی قراءة القرآن و أنه من أجمل الجمال، و أنه صفة الأنبياء المرسلين و هی کثیرة منها: ۱- ما رواه عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قال النبی (صلی الله علیه و آله) لکلّ شیء حلیة، و حلیة القرآن الصوت الحسن «۱». ۲- ما روی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال کان علی بن الحسین (علیهما السلام) أحسن الناس صوتاً بالقرآن و کان السقاءون یمرون فیقفون ببابه یستمعون قراءته «۲». ۳- ما رواه أبو بصیر قال قلت لأبی جعفر (علیه السلام) إذا قرأتُ القرآن فرفعتُ به صوتی جاءنی الشیطان فقال: إنّما ترائی بهذا أهلک، و الناس، فقال: یا أبا محمّد اقرأ قراءة ما بین القراءتین تسمع أهلک. و رجع بالقرآن صوتک فإن الله عزّ و جلّ یحب الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعاً «۳». ۴- و ما رواه الحسن بن عبد الله التمیمی عن أبیه عن الرضا (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) حسنوا القرآن بأصواتکم، فإن الصوت الحسن یزید القرآن حسناً «۴». و هناک روایات أخر رواها الکلینی فی الکافی «۵». هذا و الإنصاف أنه لا دلالة لشیء من هذه الروایات علی ما نحن بصدده من بحوث فقهیة هامة، ص: ۶۴ مسألة الغناء فإن مجرّد الترجیع کما سیأتی لیس غناء، بل الغناء نوع صوت لهوی کما سیأتی تعریفه و الصوت الحسن أعمّ منه، و ما أمر به فی القرآن لیس هو القسم اللهوی منه قطعاً نعم لو قلنا بکون مجرّد الترجیع (و هو تردید الصوت فی الحلق) داخلًا فی الغناء کان بعض هذه دلیلًا علی المطلوب، و لعلّ إلی ما ذکرنا یشیر بعضها الدالّة علی النهی عن «ترجیع القرآن ترجیع الغناء»، فالترجیع له نوعان أحدهما غناء و الآخر لیس کذلک.

الثّالث [ما دل علی جواز الغناء فی الأعیاد و الأفراح

ما رواه فی قرب الإسناد عن علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) قال سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح قال: لا بأس ما لم یعص به «۱». فلو کان المراد من «عدم العصیان به» عدم وجود محرم آخر معه کان دلیلًا، و أمّا لو کان عدم العصیان بنفس الغناء أعنی الصوت کان دلیلًا علی الخلاف، و لکن ظاهره أن مجرّد الغناء لیس معصیة و لکن سند الحدیث محل إشکال. و روی هذا الحدیث علی بن جعفر فی کتابه إلّا أنه قال «ما لم یزمر به» و سنده أوضح لصحّته کدلالته لأن عدم التزمر به بمعنی عدم کون المزمار معه فهو دلیل علی عدم کونه بنفسه حراماً بل بما یقترن معه. و أمّا ما فی مصباح الفقاهة من أن المراد عدم کون الصوت صوتاً مزماریاً «۲» فهو یحتاج إلی تقدیر أو مجاز و هو مخالف لظاهر الحدیث. کما أن احتمال اختصاص الحکم بمورد الروایة أبعد لأن الفرح أمر عام یشمل جمیع أنواع الفرح الذی یقارنه.

الرّابع [ما دل علی نفی البأس عن أجر المغنیة التی تزف العرائس

ما رواه أبو بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) بعدّة طرق ففی طریق قال: قال (علیه السلام) أجر المغنیة التی تزف العرائس لیس به بأس، و لیست بالتی یدخل علیها الرجال «۱». و رواه فی الوسائل بطریق آخر یتصل إلی أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن کسب المغنیات فقال: التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس (الحدیث) «۲» و دلالته أوضح من سابقه. و قد یجاب عنهما بأن استثناء زفاف العرائس لا دلالة علی جواز ذلک مطلقاً، و لکن یرد علیه أن التعبیر فیهما إنّما هو بعنوان عام بل هو شبه تعلیل، فإن قوله (علیه السلام) فی الأول منهما «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» فی مقام التعلیل، و أوضح منه جعله فی الروایة الثّانیة فی مقابل ما یدعی إلی الأعراس فقال «التی یدخل علیها الرجال حرام، و التی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس و هو قول الله عزّ و جلّ (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ.). و حیث إن سند الأولی مصحح، فهی من حیث السند قابلة للاعتماد.

الخامس [ما دل علی جواز شراء الجاریة ذات الصوت الحسن للتذکیر بالجنة]

ما رواه مرسلًا فی الفقیه (محمّد بن علی بن الحسین) و قد مرّت الإشارهٔ إلیه قال سأل رجل علی بن الحسین (علیهما السلام) عن شراء جاریهٔ لها صوت فقال: ما علیک لو اشتریتها فذکرتک الجنّهٔ. یعنی بقراءهٔ القرآن و الزهد و الفضائل التی لیست بغناء. فأمّا الغناء فمحظور «۳». و فیه مع ضعف السند أنه لا دلالهٔ له علی المطلوب بعد کون الصوت الحسن عاماً بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۶۶ و بعد التصریح بنفی القسم الذی یدخل فی الغناء بل هو علی خلاف المطلوب أدلّ.

السّادس: یمکن الاستدلال علی المسألهٔ بما دلّ علی جواز الحِداء للإبل

فإن الظاهر أنه نوع غناء، بناءً علی تفسیره بالصوت المطرب، و قلنا أن الطرب حالهٔ خفهٔ تعرض النفس لشدّهٔ الفرح أو الحزن فإنه من أظهر مصادیقه حینئذ بل لو لا کونه مطرباً ما أفاد فائدهٔ للإبل. نعم، لو قلنا هو الصوت اللهوی المناسب لمجالس أهل الفسوق لم یکن من مصادیقه، و سیأتی الکلام فیه إن شاء الله. إلّا إنه لا یوجد دلیل علی هذا الاستثناء فی روایاتنا المعروفهٔ عدا ما یحکی عن طرماح بن عُدی فی مسیر الحسین (علیه السلام) إلی کربلاء «۱» و الظاهر أنه حدیث مرسل. نعم، فی روایات العامهٔ من ذلک شیء کثیر من حذاء عبد الله بن رواحهٔ عنده (صلی الله علیه و آله) و حذاء غلام یقال له «أنجشهٔ» و «البراء بن مالک» ممّا یدلّ کلّه علی الجواز «۲».

السّابع: ما دلّ علی جواز النیاحهٔ

لا سیّما ما رواه سماعهٔ، قال سألته عن کسب المغنیهٔ و النائحهٔ فکرهه «۳». فلو کانت الکراهۀ بمعناها المصطلح کما هو الظاهر هنا کان دلیلًا علی المطلوب، و لکن السند لا یخلو عن ضعف، هذا مضافاً إلی أنه لو فسر الغناء بالصوت المطرب کانت النیاحهٔ من مصادیقه، لاشتمالها علی الطرب بمعنی الحزن. فتلخص من جمیع ما ذکرنا أن هناک روایتین معتبرتین تامتی الدلالهٔ علی بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۶۷ مطلوب المخالف، و الباقی یکون مؤیداً لهما، و لکن هل یمکن الاعتماد علیهما مع مخالفهٔ الأصحاب و إعراضهم عنهما أو حملهما علی الاستثناء فی بعض الموارد أو علی التقیهٔ فی مقابل الروایات الکثیرهٔ السابقهٔ؟ و یمکن أن یکون وجه إعراضهم کونها مخالفهٔ للاحتیاط أو کون ما یدلّ علی قول المشهور أکثر فلا أثر لإعراضهم و الحمل علی التقیهٔ خلاف الظاهر، فعلی هذا، الجمع بینهما و بین الأحادیث المحرّمهٔ بما سبق من المحدّث الکاشانی ممکن، و لکن لا یخلو من إشکال و سیأتی له مزید توضیح بعد بیان حقیقهٔ الغناء. و یمکن تأیید ما ذکر من الجواز إذا خلا عن المحرّمات الأخر بأمور: ۱- التصریح بدخوله فی قول الزور الظاهر أنه بیان بعض مصادیقه الخارجیهٔ لا التعبدیهٔ، و لعلّه ما اشتمل علی مضامین باطلهٔ دون غیره. ۲- تفسیر لهو الحدیث به، و هو یدلّ علی کون محتواه باطلًا مُضلًا. ۳- ذکر المغنیهٔ فی أکثر روایات الحرمهٔ أو القینات لا المغنی، و لا شکّ أن صوت المرأهٔ مع هذا الوصف حرام بنفسه. ۴- ذکر بیت الغناء أو مجلس الغناء أو شبه ذلک ممّا یدلّ علی أن المراد ما اشتمل علی أمور أخر. ۵- ما ورد أنه من اللغو أو من الباطل و أن الله إذا میّز بینهما (الحقّ و الباطل) کان من الأول فإنه مشعر باشتماله علی أباطیل، و لکن مع ذلک العدول عمّا ذکره المشهور المؤید بروایات کثیرهٔ متواترهٔ مشکل جدّاً.

المقام الثّانی: فی معنی الغناء و حقیقته

اشارهٔ

هذا المقام معرکهٔ للآراء و الخلاف الشدید بین أهل اللغهٔ و فقهائنا و إلیک نبذهٔ ممّا ذکره أرباب اللغهٔ و أکابر الفقه: ۱- هو الصوت (کما عن المصباح المنیر). ۲- هو مد الصوت (کما عن بعض من لم یسم). ۳- هو ما مد و حسن و رجع (کما عن القاموس). ۴- إنه تحسین الصوت و ترقیقه (کما عن الشافعی). ۵- کلّ من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرف غناء (عن محکی النهایهٔ). ۶- إنه

الصوت المطرب (كما عن السرائر و الإيضاح و القاموس). ۷- إنه الصوت المشتمل على الترجيع المطرب (كما عن مشهور الفقهاء). ۸- كلّ صوت يكون لهواً بكيفية و معدوداً من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام، و إن فرض أنه ليس بغناء، و كلّ ما لا يعد لهواً فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق (اختاره العلّامة الأنصارى (قدس سره)). و يظهر ممّا ذكره فى ذيل كلامه أن الغناء عنده بمعنى الصوت اللهوى المعدود من ألحان أهل الفسوق و صرّح به بعض محشى المكاسب أيضاً من أعلام العصر «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۶۹ ۹- إنه ما سمى فى العرف غناء و إن لم يطرب (كما اختاره فى الحدائق). ۱۰- إنه ما يسمى فى العرف غناء (حكى عن المشهور أيضاً). و من الواضح أن المعانى الخمسة الأولى ليست تعاريف جامعة و مانعة بل من قبيل شرح الاسم لوضوح أن مجرّد الصوت أو تحسينه أو رفعه و تواليه ليس بغناء قطعاً. كما أن التعريفين الأخيرين ليس تعريفاً بل اعتراف بعد إمكان ضبطه تحت تعريف جامع، مضافاً إلى أنه يظهر من صاحب الجواهر (قدس سره) و هو من أهل اللسان بأنه الآن مشتبه بين عرف عامة سواد الناس من العرب لعدّهم الكيفية الخاصّة من الصوت فى غير القرآن و الدعاء و تعزية الحسين غناء و نفى ذلك عنها فيها و ما ذاك إلّا لاشتباهه للقطع بعدم مدخلية خصوص الألفاظ فيه «۱». فحينئذ يبقى من هذه المعانى، الثلاثة الأخيرة قبلهما، ففى واحد منها أخذ قيد «الطرب»، و فى الآخر «الترجيع و الطرب» و فى الآخر التعريف باللهو المناسب لمجالس أهل الفسوق، فنقول إنّما الكلام فى معنى الطرب و اللهو، و الظاهر أنه ليست الكلمتان أوضح تفسيراً من نفس الغناء! أمّا «الطرب» فالمعروف فى تفسيره فى كتب اللغة و الفقه أنها خفة عارضة لشدّة سرور أو حزن، و أمّا هذه الخفّة ما هى؟ فهل هى خفة فى العقل شبيه السكر الحاصل بأسبابه، أو خفة فى النفس بمعنى النشاط و الانبساط و الانشراح، الذى يكون فى كلتا الحالتين، أو لذّة خاصّة حاصلة منهما جميعاً فبعض الأحزان ممّا يلتذ منه الإنسان كالسرور. و الإنصاف أن الطرب ليس أوضح من الغناء كما ذكرنا، حتّى يرفع إبهامه به و إن بحوث فقهية هامة، ص: ۷۰ كان يظهر من بعض العبارات أنها هى النشوة السكرية و هو غير ظاهر. ثمّ إن المدار على «الطرب» بالفعل لكلّ أحد أو لأكثر أو الطرب بالقوّة، و الأول منتف فى كثير من مصاديقها. أمّا «اللهو» فإن كان بمعناه الوسيع فلا إشكال فى جوازه فى الجملة فإن الذى يُلهى الإنسان عن ذكر الله أو يلهيه عن أمور الحياة التى يعتادها أكثرها حلال و إن كان بمعنى أخص من هذا فما هذه الخصوصية؟ نعم، أحسن كلام ذكر فى المقام هو ما أفاده شيخنا الأعظم الأنصارى و هو: أن الغناء هى الألحان المناسبة لمجالس أهل الفسوق و المعاصى. و نزيد عليه أن تناسبها المقارنة لضرب الآلات و الرقص و التصفيق و شبه ذلك و إن لم تكن بالفعل. و أمّا الأصوات الحسنة و الطيبة و إن كان فيها نوع طرب أعنى نشاطاً و انبساطاً و فرحاً أو حزناً كما هو كثير عند قراءة آيات القرآن بالصوت الحسن و ذكر الجنّة و نعيمها و النار و عذابها فلا بأس به. نعم، له مصاديق كثيرة مشكوكة و القاعدة تقتضى الأخذ بالقدر المتيقن المعلوم و إجراء البراءة فيما زاد عليه فإنه من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلاليين.

الألحان على ثلاثة أقسام:

و من الجدير بالذكر أن الألحان فيما نعلمه و نُشاهده على ثلاثة أقسام: قسم منها لا يناسب مجالس الفسوق أصلًا، و قسم منها يختص بها، و قسم ثالث مشترك بين الأمرين فإن كان محتواه أمراً باطلًا فاسداً شهوياً يختصّ بها، و إن كان أمراً صحيحاً حقّاً يكون فى مجالس الحقّ أيضاً كما لا يخفى على من سبرها. و من هنا يعلم أنه قد يكون لمفاد الألفاظ تأثيراً فى صيرورة الألحان غناء، و لكن بحوث فقهية هامة، ص: ۷۱ قد لا يكون أى أثر للمحتوى فيها، بل لحن فسوقى و لو كان فى القرآن، بل يكون حينئذ أشد حرمة لما فيه من الهتك و الإهانة لكلام الله تعالى. و الحاصل أن اللحن قد يكون علّة تامة لكونه غناء، و أخرى يكون علّة ناقصة تتمّ مع ما فيه من المضمون، و الشاهد له وجود الألحان المشتركة بين ألحان أهل الفسوق و غيرهم. و من هنا يمكن توجيه كلام المحدّث الكاشانى و من يحذو حذوه، بأن مرادهم جواز خصوص القسم المشترك إذا خلا عن مضامين باطلة، و إلّا فمن البعيد جدّاً تجويزه للألحان المختصّة بأهل الفسوق و العصيان التى يأباها كلّ متشرع من العوام و الخواص و إن كانت بعض عبائره تأبى عن هذا المعنى. و قد

تلخص ممّا ذكرنا أنه لو قلنا بعـدم حرمـة الغناء ذاتاً و إنّما المحرّم هو لوازمها أحياناً فلا كلام، و لو قلنا بالحرمـة في الجملة و إن خلت من جميع المقارنات و العوارض المحرّمة فالقدر المتيقن منه ما يختص بمجالس أهل الفسوق و الفجور أعنى الألحان المختصّة بهم، و هـذا المعنى ليس أمراً خفيـاً معضـلًا بـل يعرفه أهـل العرف خواصـهم و عوامهم، و إن كـانت له مصاديق مشـكوكة، كما هو الشأن فى جميع المفـاهيم، و الحكم فى المشـكوكات هو البراءة و إن كـان الاحتيـاط طريق النجـاة. (بقى هنـا أمور:) ١- ذكر بعض الأعلاـم أن المحدّث الكاشانى لم ينكر حرمة الغناء مطلقاً بل قسـمه إلى قسمين: قسم محرّم، و هو ما اشتمل على مقارنات محرّمة، فإذا قارنه ذلك كان نفس الغناء أيضاً محرّماً، و لـذا حرّم أخذ الأجرة عليه حينئذ، و قسم محلّل و هو ما خلا عن ذلك، فليس ما ذكره مخالفاً للإجماع حتّى يقابل بالطعن و النسبة إلى الأراجيف «١». بحوث فقهية هامة، ص: ٧٢ و الإنصاف أن ما أفاده لا أثر له فى كون كلامه مخالفاً لما ذكره عامّة الأصـحاب، فإن ظاهر كلامهم أو صريحه حرمته، و إن خلا عن كلّ محرّم، نعم طريق الجواب لا سيّما فى قبال علماء الدين على كلّ حال لا بدّ أن يكون بالحكمة و الموعظة الحسـنة و بالتى هى أحسن. ٢- قد ظهر ممّا ذكرنا حال «النشيد» المعمول اليوم و ما يجرى فى مجالس العزاء و المواكب الحسـينية (عليه السـلام) و أنها ليست من ألحان أهل الفسوق غالباً و كذا «الهوسات»، و ما يشـجع الجيش فى الميـدان، فهى محلّلـة بحسب الأصل، نعم لو وجد فيها بعض ما يختص بأهل الفسوق فهو حرام، و كذا الكلام فى «النوح و النياحـة» لعـدم صدق ما ذكر عليها إلّا أحياناً كما هو ظاهر. ٣- لاـ يخفى أن الغنـاء يتفاوت بتفاوت العرف و العادات، فرب صوت بين قوم من مصاديقه، و لا يعد بين أقوام آخرين منها، بل قد يتفاوت بالأزمنة فما يكون عندنا غناء، ربّما لم يكن غناء عند بعض الماضـين و بـالعكس، كمـا يتراءى ذلـك بين المسـلمين و غيرهم و بين العرب و العجم. و منه يعلم إنّما ذكره بعض الأعلام فى مكاسبه من أن الألحـان المتداولـة اليوم المسـمّى بالتصـنيف ليست من مصـاديق الغناء، و هو عجيب، بل هو القـدر المتيقن منه، و لعلّه حيث لم يرَ فى كثيرها مـدّ الصوت أو الترجيع لم يعـده من الغناء، و قد عرفت أن المدّ أو الترجيع غير معتبر فى مفهومه و الطرب الحاصل منه أكثر من غيره قطعاً، و العمدة كونها من ألحان أهل الفسوق و العصيان.

المقام الثّالث: فى المستثنيات

اشارة

و قد ذكر هنا أمور

أولها- الغناء فى الزفاف و الأعراس

حكى عن جمع من أعاظم الأصحاب استثناؤه، بل حكى فى الجواهر عن بعض مشايخه نسبته إلى الشهرة، و اختاره هو فى ذيل كلامه، و إن كان ظاهر عبارة الشـرائع و بعض آخر الحرمـة حيث لم يسـتثن ذلك من أدلّـة الحرمـة، بل حكى التصـريح بعـدم الجواز عن ابن إدريس و فخر المحقّقين، و على كلّ حال لا يبعد استثناؤه بعد ورود الحديث الصحيح به و هو ما رواه أبو بصير، قال سألت أبا عبد الله (عليه السـلام) عن كسب المغنيـات فقال: التى يـدخل عليها الرجال حرام و التى تـدعى إلى الأعراس ليس به بأس. » . و يؤيـد حـديثه الآخر (٢/ ١٥) و خبره الثّـالث (٣/ ١٥) و الظاهر أن الجميع واحد و إن رويت بإسـناد مختلفة. نعم، صـرّح بعضـهم بعدم كون اشـتماله على محرم آخر كاللعب بآلات اللهو أو التكلّم بالباطل أو ورود الرجال عليهن كما هو صـريح الرواية. بحوث فقهية هامة، ص: ٧۴ و لا يخفى أن هذه و إن كانت أموراً خارجة عنها و لكن حيث إن التجويز فى أصـله قد يتوهم منه جواز ما قارنه كثيراً فى الخارج كان من اللازم نفيه. و بالجملة إباحة أجرة المغنية التى تدعى إلى الأعراس دليل على جواز فعلها و اسـتماع النساء منها بما مرّ من الشـرائط. نعم قد يقال بانحصاره فى المغنية فلا يشـمل المغنى، و لا يشـمل مثل مجالس الختان و غيره، هذا و الإنصاف دخولها فى صحيحة على بن

جعفر (۵/ ۱۵) من استثنائه فى الأفراح و هو من مصاديقه، فهذا استثناء ثان فى الحكم و هو أيضاً غير بعيد مع الشرائط السابقة و سيأتى الكلام فيه.

ثانيها – فى أيّام الأعياد و الأفراح

و إن لم يتعرض له كثير منهم، و لكن بعد وجود الدليل المعتبر عليه و عدم ظهور إعراض عنه لا مانع من العمل به و هو صحيحة على بن جعفر و قد مرّت. و لكنّ لا ـ بدّ من خلوة من المقارنات المحرّمة من التكلّم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء كما أشير فى ذيلها. و لعلّ المراد بالفرح ليس كلّ فرح حتّى يستوعب التخصيص كما أشرنا إليه فيما سبق، بل الأفراح مثل الأعياد و الختان و الأعراس و المواليد و شبه ذلك، و ما فى الجواهر «۱» من المحامل المختلفة فى الحديث من التقية أو خصوص العرس فى اليومين أو إرادة التغنى على وجه لا ـ يصل حدّ الغناء بعيدة لا ـ داعى إليه، نعم الأحوط ترك ما يختصّ بأهل الفسوق و العصيان حتّى فى هذه الأيّام. كما أن اختلاف ذيلها (لم يزمر به– أو لم يعص به) لا يوجب اضطراب متنها بعد بحوث فقهية هامة، ص: ۷۵ قرب المعنيين، و كون الباء بمعنى «مع» ظاهراً مع صحّة ما ورد فى كتاب على بن جعفر (عليهما السلام) و عدم ثبوت صحّة ما فى قرب الإسناد.

ثالثها – «الحداء»

استثناه جماعة منهم المحقّق فى شهادات الشرائع و العلّامة و الشهيد فيما حكى عنهم، بل حكى عن المشهور و لكن صرّح غير واحد منهم بعدم وجدان دليل عليه فى مصادر حديثنا. قال فى الحدائق «لم أقف فى الأخبار له على دليل و لم يذكره أحد» «۱». أقول: قد عرفت أن فى بعض روايات المقاتل إشارة إليه و قد عقد له فى سنن البيهقى باباً أورد فيه أحاديث كثيرة تدلّ على وقوعه بمحضر النبى (صلى الله عليه و آله) عن عدّة أشخاص منهم «عبد الله بن رواحة» و «البراء بن مالك» و غلام يسمى «أنجشة» «۲». و العمدة ما عرفت من عدم شمول عنوان الغناء له، نعم لو فسر الغناء بمطلق الصوت الحسن دخل فيه، و لكن لا وجه له، فعلى هذا لا دليل على حرمته حتّى يحتاج إلى استثناء.

رابعها – المراثى

استثناها بعضهم كما حكاه صاحب الحدائق عن الكفاية إنه قال «و هو غير بعيد» ثمّ ذكر صاحب الحدائق نفسه: «بل هو فى غاية البعد لعدم الدليل عليه». هذا و قد عرفت أن النياحة المتعارفة فى مجالس العزاء لا تدخل فى عنوان الغناء لعدم كونها صوتاً لهوياً مناسباً لمجالس أهل الفسوق و العصيان، فكأنهم رأوا للغناء بحوث فقهية هامة، ص: ۷۶ معنى عاماً يشمل كلّ صوت حسن كما يظهر من بعض أهل اللغة فذكروا هذا مستثنى عنه، أو استثناء الحداء و غيره أيضاً من هذا القبيل. و فيه ما عرفت من أنها ليست كلّ صوت حسن بل صوت خاص. و أمّا ما استدلّ له من استقرار سيرة أهل الشرع عليه أو كونه معيّناً على البكاء و شبهه غير ثابت، أو غير كاف أمّا السيرة فلعدم اتصالها بزمان المعصوم، و أمّا الإعانة على البكاء فلعدم جواز التوصل بالحرام إلى أمر مستحب كما هو واضح، فالحقّ خروجه عنه موضوعاً و لو كان من ألحان أهل الفسوق لم يجز فى المراثى قطعاً.

خامسها – فى قراءة القرآن

و قد حكى عن مشهور المتأخّرين نسبة استثناء الغناء فيه إلى صاحب الكفاية أيضاً، و لكن الظاهر من كلامه أنه أخذ الغناء بمعنى وسيع يشمل كلّ صوت حسن فيه و تحزين و ترجيع، و لكن قد عرفت أن معناه أخصّ من ذلك، فليس مجرّد هذه الأمور بغناء ما لم يكن الصوت مناسباً لمجالس أهل الفسوق و العصيان. و على كلّ حال ما دلّ على استحباب حسن الصوت فى القرآن و ما ورد فى

شأن على بن الحسين (عليهما السلام) لا يدلّ على جواز الغناء فيه و لو بإطلاقه، بل هو (عليه السلام) خارج عن موضوع الغناء فلا تصل النوبة إلى معارضتها بأدلّة حرمة الغناء حتّى يتكلّم فى النسبة بينهما، و لو فرض التعارض بينهما فلا شكّ فى تقديم أدلّة حرمة الغناء لأنها أقوى، و لأنها من قبيل ما فيه الاقتضاء فى مقابل ما لا اقتضاء فيه. و يدلّ على ما ذكرنا أيضاً ما ورد من النهى عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق و اتخاذه مزامير «۱».

سادسها- ذكر صاحب الجواهر أنه «لا بأس بالهلهلة

على الظاهر لكونها صوتاً من غير لفظ، و الغناء من الألفاظ» «۱». و الظاهر أن مراده ما يسمّى عندنا بالهلهلة، و ما ذكره فى حكمه جيّد و لكن التعليل بأن الغناء من الألفاظ لا يخلو عن شىء إلّا أن يقال إن مراده أن الغناء من الكيفيات العارضة للألفاظ و الهلهلة ليس بلفظ لعدم وجود حروف التهجى فيها، و الأولى أن يقال ليس فيها شىء من أوزان الغناء. هذا مضافاً إلى أنه ليس صوتاً لهوياً من ألحان أهل الفسوق، نعم كونها من النساء قد يتوهم كونه داخلًا فى الخضوع بالقول و لكنه غير ثابت (سواء كان فى مجالس الفرح كما عندنا أو فى مجالس العزاء كما عند العرب أحياناً) و على كلّ حال لا يبعد جوازه و لا أقل من الشكّ و الحكم فيه البراءة، إلى هنا تم الكلام فى الغناء و فروعه، و أمّا الضرب بالآلات فله مقام آخر و إن كان من كثير من الجهات كالغناء موضوعاً و حكماً فتدبر فإنه حقيق به.

۳- العبادة فى المناطق القطبيّة

اشارة

(حكم العبادة فى المناطق القطبيّة)

ظهور الشمس فى منتصف الليل!

اشارة

هل يصحّ أن يكون الإسلام ديناً عالميّاً فى حين أنّ بعض أهم أحكامه الشرعيّة من قبيل (الصلاة و الصوم) غير قابلة للتطبيق فى جميع البقاع المعمورة؟ إنّنا نعلم أنّ هناك مناطق فى القطب بين الشمالى و الجنوبى يستغرق فيها كلّ من الليل و النهار ستة أشهر. فمن البديهى عدم إمكانيّة الصوم و كذلك الصلاة اليوميّة بشكلها المقرّر فى تلك المناطق. و هذا الإشكال كثيراً ما طُرح من هنا و هناك فى قبال مسألة (عالميّة الدين الإسلامى). و قبل فترة ذكرت إحدى المجلات المعروفة هذا الإشكال و صاغته بصياغة عجيبة و غريبة حيث قالت: «. بزوغ الشمس منتصف اللّيل يشكّل خطراً على الإسلام.». إذا كنتم أيّها المسلمون تعتقدون بالإسلام بشكل جازم و تؤدّون الفرائض الدينيّة لوقتها فعليكم أن تدعوا أن لا يكون شهر رمضانكم فى (فنلاند) أو أى بلد يقع فى نواحى القطب، لأنّه كما هو معلوم أنّ الشمس فى شهر (اُوت) لا تغرب. و هذا الموضوع أصبح يشكّل مشكلة عويصة لعلماء (الأزهر) فى مصر. بحوث فقهية هامة، ص: ۸۲ و الآن يعيش بعض المسلمين فى (فنلاند) و قد سافروا إليها لأسباب مختلفة، و بما أنّ الشمس لا تغرب فى شهر (اُوت) أو تغرب مقداراً قليلًا جدّاً بحيث لا توجب معها فرصة لتناول وجبة غذاء كاملة، فمن ذلك وقع المسلمون فى فنلاند فى ورطة أمام هذه المشكلة العويصة. فهل يجب عليهم صوم جميع شهر رمضان من أوّله إلى آخره، و الإمساك عن الأكل؟ (و هذا أمر محال)، أو يتركوا إحدى الفرائض المقدّسة لدينهم؟ و لهذا السبب راجعوا لمعرفة حل هذه المشكلة العلماء و الفقهاء فى مصر لكنّ هؤلاء العلماء لم يجدوا حلًّا لهم لحد الآن». هذا هو خلاصة الكلام الذى نشرته المجلّة المذكورة قبل عدّة سنوات، و قد يرد هذا التساؤل بين حين و

آخر حول هذه المسألة. الجواب: كما سيتّضح بعد قليل أنّ بزوغ الشمس فى منتصف الليل فى «فنلاند» لا تشكّل خطراً على الإسلام، و لا أنّه يجب على المسلمين فى تلك المناطق الصوم و الإمساك عن الطعام طيلة شهر كامل أو شهور أى إنّهم يقومون بعملية انتحارية فى هذه الصورة، و ليست هناك ضرورةً إلى نقض هذه الوظيفة الدينيّة المقدّسة أى (الصوم)، و لا أنّ علماء الإسلام سواءً من الشيعة أو أهل السنّة عاجزون عن حلِّ هذه المسألة، و ليس من الصحيح أن تسمّى هذه المسألة بأنّها (مشكلة عويصة). فالجواب على هذه المسألة مذكورٌ فى الكتب الفقهيّة، حيث بيّن الفقهاء فيها وظائف المسلمين و تكاليفهم، غاية الأمر أنّ ابتعاد هؤلاء المستشكلين عن بلاد الإسلام و عدم اتّصالهم بعلماء الدين أبرز هذا التساؤل لهم و اعتبروها مشكلة عويصة. و من الواضح أيضاً أنّ هذه المشكلة لا تنحصر بالصوم فحسب، بل تتجلّى فى بحوث فقهية هامة، ص: ۸۳ الصلاة و كثير من التكاليف الدينيّة أيضاً فى هذا الموضوع. فهل يمكن القناعة بأداء طيلة شهر كامل أو أكثر؟ و هل يمكن فى تلك المناطق التى يبلغ فيها طول اليوم (ستة أشهر) و يتبعه الليل الذى تستغرق مدّته ستة أشهر أيضاً أن يصلّى الإنسان (۱۷) ركعة من الصلاة اليوميّة طيلة سنة كاملة؟ و لا يُعلم السبب الذى حدى بهذا الكاتب أن يحصر الخطر على الإسلام بزوغ الشمس فى منتصف الليل فى فنلاند، فلو فرضنا أن اليوم الطويل فى شمال فنلاند أو بقية المناطق القطبيّة يولد خطراً و مشكلة عويصة، و لكنّ ذلك لا ـ ينحصر بالإسلام، بل يتوجّه أيضاً إلى أداء مراسم (يوم الأحد) للمسيحيين، و كذلك صلاة و صوم اليهود و غيرهم، لأن الأعمال و الطقوس العباديّة موجودة فى جميع الأديان، و هى ترتبط بعضها بالليل و النهار و الأسبوع و الشهر. و كما تقدّم أنّ هذه المسألة قد نوقشت منذ مدّة طويلة فى الفقه الإسلامى، و أجاب عليها العلماء بصراحة، إلّا أنّ هؤلاء المستشكلين و لعدم اتّصالهم و ارتباطهم بأمثال هذه الكتب و الدراسات تصوّروا أنّ المسألة كما هى عويصة فى أفكارهم، فإنّها كذلك بالنسبة إلى غيرهم من المسلمين «۱»، و على كلّ حال قبل البدء بالجواب من اللازم الإشارة إلى ثلاث نقاط:

إشكاليّة الليل و النهار فى المناطق القطبيّة

۱- إنّ استطالة الليل و النهار لأكثر من أربع و عشرين ساعة لا يختصّ بدولة (فنلاند) و بعض المناطق القريبة منها فحسب، بل يتعلّق بجميع المناطق الواقعة بحوث فقهية هامة، ص: ۸۴ إلى الشمال من خط ۵، ۶۶ درجة إلى ۹۰ درجة. و بعبارة أخرى: أنّ فى جميع المناطق الموجودة بين خط ۵، ۶۶ و خط ۹۰ درجة التى هى النقطة المركزية فى القطب الشمالى أو القطب الجنوبى يكون الليل و النهار طويلًا فى جميع السنة أو بعضها. و كلّما تقدّمنا إلى الشمال من خط ۵، ۶۶ فإنّ مدّه الليل و النهار ستطول، فمثلًا فى النقطة الشماليّة من (فنلاند) التى تقع على خط ۷۰ درجة تقريباً فى الشمال فإنّ مدّه اليوم الطويل فيها تبلغ (شهرين) حيث يبدأ من أوائل شهر (اُوت) و يستمر بعدها إلى أكثر من شهرين، و هكذا يستغرق الليل فيها شهرين أيضاً (أى إنّ الليلة الطويلة من الناحية الفصليّة تقع مقابل ذلك النهار الطويل). و عند ما نصل إلى خط العرض ۷۴ درجة تكون مدّة يوم واحد (ثلاثة أشهر)، و كذلك يستغرق الليل، و هكذا يستمر الليل و النهار فى الزيادة كلّما ارتفعنا أكثر باتجاه القطب حتّى نصل إلى نقطة القطب يعنى الدرجة (۹۰). و فى هذه المنطقة من الكرة الأرضية تتكون السنة الواحدة من نهار واحد و ليلة واحدة فقط! بدل ۳۶۰ يوم و مدّة كلٍّ منهما ستة أشهر! و لكن ينبغى الالتفات إلى أنّ العدد ستة أشهر غير دقيق، لأن طول اليوم فى نقطة القطب الشمالى (ستة أشهر و عدّة أيّام) و طول الليل (ستة أشهر إلّا عدّة أيّام) و لكن فى القطب الجنوبى على العكس من ذلك. و مجموعة النقاط التى تقع فوق خط العرض ۵، ۶۶ إلى (۹۰) درجة تسمّى (مناطق قطبيّة)، ثم إنّ القطب الجنوبى خال من السكّان، و لكن المناطق فى القطب الشمالى يوجد أفراد قلائل يعيشون فيها و خاصّة فى القسم الشمالى من فنلاند، و السويد، و النروج و روسيا. و أخيراً توجهت مجموعات من العلماء و الباحثين إلى المناطق القطبيّة فى الشمال و الجنوب للبحث و الدراسة العلميّة، و يمكن أن نعتبرهم من بحوث فقهية هامة، ص: ۸۵ سكّان هذه المناطق بصورة مؤقّتة. و لكنّ ممّا لا شكّ فيه أنّه حتّى لو سكن شخص واحد فى هذه المناطق أو أنّه سافر لمدّة قليلة إليها، فينبغى

استنباط حكمه الشرعى من المتون الإسلامية التى تعتبر عالميّة و لا تختص بنقطة خاصّة من الكرة الأرضية. أمّا فى المناطق التى تقع أسفل خط العرض ۵، ۶۶ درجة فإنّها تتمتّع فى جميع أيّام السنة بالنهار و الليل، غاية الأمر أنّهما يتساويان فى المدّة الزمنية فى يومين من أيّام السنة (بداية الربيع و بداية الخريف) و يختلفان فى بقيّة الأيّام حيث يزداد أحدهما تدريجيّاً على الآخر أو ينقص. و أمّا فى خط الاستواء الذى يعتبر بمثابة الحزام حول الكرة الأرضيّة، فإنّ مدّه الليل و النهار متساوية فيهما دائماً و على طول أيّام السنة حيث يعادل كلّ منهما ۱۲ ساعة، و لا يوجد أى تفاوت بينهما فى أيّام الصيف و الشتاء بينهما.

معرفة وقت الظهر و منتصف الليل فى المناطق القطبيّة:

۲- النقطة الأخرى التى تعتبر ضروريّة لحلّ هذه المسألة هى أنّ الشمس فى المناطق التى لا تغرب فيها و كما يصطلح أنّها «شمس فى منتصف الليل» نلاحظ أنّ الشمس فى الأفق فى حالة حركة دائرية دائماً، حيث تدور حول الأفق دورة كاملة كلّ أربعة و عشرين ساعة (و فى الواقع أنّ الكرة الأرضية هى التى تدور، و لكنّه يظهر للناظر أنّ الشمس هى التى تدور). يعنى أنّكم لو كنتم لمدّة شهر فى بعض مدن فنلاند التى لا تغرب فيها الشمس، فسوف ترون أنّ قرص الشمس يقرب من الأفق دائماً و يدور حوله كما تدور عقارب الساعة، و فى كلّ أربع و عشرين ساعة تدور الشمس دورة كاملة فى الأفق بحوث فقهية هامة، ص: ۸۶ بشكل تدريجى من جانب المشرق إلى الجنوب، و منه إلى جهة المغرب، و من المغرب إلى الشمال، و تعود مجدّداً إلى نقطة الشرق. و الجدير بالذكر أنّ قرص الشمس بالرغم من أنّه يُرى إلى جانب الأفق دائماً، و لكنّ الفاصلة بينه و بين الأفق تختلف من مكان لآخر، يعنى أنّ الشمس تصعد قليلًا أحياناً، ثمّ تهبط شيئاً فشيئاً إلى جهة الأفق حتّى تصل إلى حدّها النهائى، ثمّ تبدأ فى الصعود من جديد و هكذا. و السبب فى تغيير وضع الشمس هو انحراف محور الأرض ۵، ۲۳ درجة بالنسبة إلى خط المدار (فتأمّل جيداً). و بهذا الترتيب يمكن أن نحسب نصف اليوم عند ما تصل الشمس إلى آخر نقطة من ارتفاعها لأن الشمس فى هذا الوقت تكون على خط نصف النهار تماماً. و بعبارة أوضح: أنّ الشمس عند ما تصعد تماماً يحين وقت الظهر فى تلك المنطقة. و عند ما تهبط إلى آخر نقطة (و تصل إلى الحدّ الأقل من ارتفاعها) تكون بالضبط فى موقع (منتصف الليل)، فعلى هذا تكون الشمس فى الحدّ الأقل من الارتفاع هى الشمس فى منتصف الليل. و من الواضح أنّ ضياء الشمس يختلف فى مدّة الأربع و العشرين ساعة فى هذه المناطق، فعند ما ترتفع الشمس و يكون النهار قد حلّ فى تلك المناطق، فإنّ الجوّ سيكون مشرقاً، و عند ما تهبط الشمس إلى مقربة من الأفق فيقل الضوء بطبيعة الحال و يميل إلى الظلام هو الحال ما بين الطلوعين عندنا. و على هذا الأساس نفهم من أنّ سكّان تلك المناطق يتمتّعون فى الأربع و العشرين ساعة بليل و نهار، و لكن ليس مثل الليل و النهار عندنا. و هكذا يتّضح ممّا تقدّم آنفاً أنّ تشخيص وسط الظهر و منتصف الليل بشكل دقيق فى تلك المناطق أمرٌ بسيط تماماً، و يستطيع كلّ فرد معرفة الظهر و منتصف الليل من بحوث فقهية هامة، ص: ۸۷ خلال شاخص قصير (عود من خشب أو عمود من حديد ينصب بصورة عموديّة على الأرض) من خلال زيادة و نقيصة ظل الشاخص، فعند ما يصل ظلّ الشاخص إلى حدّه الأقل يحين وقت الظهر، و عند ما يصل إلى حدّه الأكثر، ففى ذلك الوقت يكون منتصف الليل. و لكن قد تقول: لقد اتضحت لدينا مسألة تعيين الظهر و منتصف الليل فى تلك المناطق حين يكون النهار طويلًا، و لكن عند ما يكون الليل طويلًا ما ذا نصنع؟ و فى الجواب نقول: إنّ من حسن الحظ أنّ حركة النجوم و الكواكب فى هذه الليالى الطويلة حول الأفق تشبه حركة الشمس فى النهار هناك. و بعبارة أوضح نقول: إنّ الكواكب هناك لا- تتمتّع بالطلوع و الغروب كثيراً، بل إنّها تدور و تطوف حول الأفق بشكل جماعى (و طبعاً أنّ الحركة و الدوران إنّما هو للأرض لا للنجوم). غاية الأمر، أنّ دوران النجوم حول الأُفق لا يتشابه فى كلّ الحالات، فتارة نلاحظ صعودها عن خط الأفق ثمّ هبوطها إليه كذلك، فلو أخذنا نجمة واحدة و لاحظنا صعودها إلى الحدّ الأعلى من الأفق فعندها نعلم أنّ ذلك الوقت هو منتصف النهار. و هو وقت الظهر هناك حتماً، و عند ما تهبط إلى الحدّ الأدنى من الأفق فنعلم أنّه منتصف الليل. و لا- ينبغى الغفلة عن أنّ ظلام الليل فى تلك المناطق لا يكون سواسية دائماً، ففى مدّة الأربع و العشرين ساعة

نلاحظ أنّ الجو تخف فيه الظلمة قليلًا (كما هو الحال بعد طلوع الفجر عندنا) و هذا يكون علامة على حدوث النهار، ثمّ يشتدّ الظلام حتّى يكون الظلام غاسقاً، و هو حدوث الليل هناك. و من مجموع ما بيّناه آنفاً نستنتج أنّ معرفة الظهر و منتصف الليل فى الأيّام بحوث فقهية هامة، ص: ۸۸ و الليالى الطويلة فى المناطق القطبيّة مسألة محلولة و لا إشكال فيها، و ليست بحاجة إلى وسائل خاصّة من قبيل الساعة و الإذاعة و أمثال ذلک.

المقياس. الحد الوسط

۳- و آخر نقطة يمكن ذكرها فى هذا المقام لتوضيح الجواب هى أنّ من وجهة نظر (الفقه الإسلامى) لا يوجد موضوع و لا ظاهرة بدون حكم شرعى، و بعبارة أخرى: أنّ القوانين الإسلامية جامعة و شاملة بحيث لا يوجد أى موضوع بدون حكم. و هذا ليس ادّعاءً محضاً، بل هو حقيقة، و يتضح ذلک جليّاً للأشخاص الذين لهم معرفة بالمسائل الفقهيّة، غاية الأمر أنّ الموضوعات على قسمين: ۱- الموضوعات التى لها حكم خاص، و ذكر لها هذا الحكم فى المتون الإسلامية بصراحة (و بالاصطلاح العلمى أنّها منصوصة). ۲- الموضوعات التى لم يرد فيها حكم خاص، بل يجب الرجوع إلى القواعد و الأصول الكليّة، و استنباط حكمها الشرعى منها. و توضيح ذلک: إنّ فى الإسلام سلسلة من القواعد الكليّة و الأصول الأساسية التى تتضمن حكم جميع المسائل و الحوادث التى سوف تقع فى المستقبل، و هذه القواعد و الأصول الكليّة شاملة و كليّة بحيث ليس من الممكن أنّ تجد موضوعاً من المواضيع غير مندرج تحت واحد من هذه الأصول و القواعد (الحصر هنا كما فى الاصطلاح حصر عقلى) و الموضوع المبحوث عنه- يعنى وظيفة الأشخاص الذين يعيشون فى المناطق القطبيّة- هو من القسم الثانى، يعنى أنّه من المواضيع التى ممكن استنباط حكمها من تلک القواعد و الأصول الكليّة. و لا نريد تعقيد الأمور على القارئ الكريم بذكر المصطلحات العلميّة بحوث فقهية هامة، ص: ۸۹ و الاستدلالات الفقهيّة و البحوث الجارية بين الفقهاء فى هذه المسألة، و لكن لا مانع من ذكر قاعدة كليّة واحدة تعتبر أساساً لاستنباط حكم هذه المسألة مورد البحث بالذات و نذكرها بصورة ميسرة و بدون تعقيد: إنّ الأحكام و المقرّرات الإسلاميّة أساساً ناظرة إلى الأفراد العاديين، و الأشخاص الذين يخرجون عن حدود المتعارف بشكل من الأشكال يجب تطبيق سلوكهم مثل الأفراد العاديين. مثلًا نحن نعلم أنّ جميع المكلّفين حين الوضوء يجب عليهم غسل الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن، فلو فرضنا أنّ شخصاً له شعرٌ و جبهة غير متعارفة، مثلًا قد نبت شعر رأسه من وسط رأسه و أعلى من جبهته، أو أنّه نزل بحيث إنّه نبت من فوق الحاجب و غطّى بذلک جبهته، فمن الواضح أنّ مثل هذا الشخص لا ينبغى له أن يجعل وضعه الخاص معياراً للتكليف، بل إنّ جميع الفقهاء يرون أنّ مثل هذا الشخص يرجع فى وضوئه إلى الأفراد العاديّين و يتوضأ مثلهم. أو مثلًا فى مورد (ماء الكر) فإنّ المقدار الشرعى له كما هو المشهور: ثلاثة أشبار و نصف طولًا، و ثلاثة أشبار و نصف عرضاً، و ثلاثة أشبار و نصف ارتفاعاً. و من البديهى أنّ هذا الحكم ناظرٌ إلى الأشبار المتعارفة و العاديّة، فعلى هذا لو كانت أصابع أحد الأشخاص طويلة و كفّه كبيراً بحيث كان الشبر الواحد منه يعادل شبرين عاديين، فلا يمكنه أن يجعل شبره معياراً للكر، بل يجب عليه العمل وفق الأشبار العادية، و يتخذ بذلک الحدّ الوسط معياراً، و هذا هو ما يقال: إنّ إطلاقات الأحكام و القوانين الكليّة فى الشرع ناظرة إلى الأفراد العاديين. و هذا قانون كلى و عام، و لا يختص بباب معيّن من الفقه، و بذلک استفاد الفقهاء من هذا القانون حكم الأشخاص الذين يعيشون فى المناطق القطبيّة، حتّى إنّ بعضهم قد بحوث فقهية هامة، ص: ۹۰ صرّح بذلک فى فتاواه بأنّ هؤلاء الأشخاص ينبغى عليهم العمل وفق (المناطق المعتدلة). و هذا يعنى أنّه بما أنّ الليل و النهار فى تلک المناطق على خلاف المتعارف فى المناطق الأخرى على الكرة الأرضية، فالأشخاص الساكنين هناک يجب عليهم الرجوع إلى الحدّ الوسط، و يؤدّوا مناسكهم و أعمالهم الشرعيّة وفقاً لذلک. فمثلًا إذا بدأ شهر رمضان من بداية الصيف هناک، و كان الحدّ الوسط فى طول اليوم (من طلوع الفجر إلى المغيب) فى المناطق المعتدلة أربع عشرة ساعة، فيجب عليهم فى شهر رمضان أن يصوموا فى كلّ يوم أربع عشرة ساعة، و عند ما يكون شهر رمضان فى بداية الشتاء عندهم فيجب عليهم الصيام لمدّة اثنى

عشر ساعة في اليوم مثلًا، و كذلك بالنسبة إلى الصلاة حيث تتم وفق هذا الحساب. و على هذا الأساس نلاحظ أنّ حكم هذه المسألة و التي يتصوّر البعض أنّها مشكلة عويصة يمكن استنباطها بسهولة من قاعدة كليّة فقهيّة بحيث لا يبقى هناك مجال للشبهة و الإشكال.

النتيجة النهائية للبحث

ممّا تقدّم أعلاه تتّضح هذه الحقيقة بشكل سافر، هي أنّ أهالي المناطق القطبيّة لا يجب عليهم صوم جميع الأيّام الطويلة في شهر رمضان كأن يكون اليوم بمثابة شهر عندنا، فلا يجب عليهم الإمساك طيلة ذلك اليوم، أو الاكتفاء بعدّة ركعات لكافّة ذلك اليوم الطويل بل يجب عليهم ملاحظة الأفق في المناطق المعتدلة و يعملوا وفقه. يعني أن يقوموا باحتساب الأيّام و الأسابيع و الأشهر طبقاً لما هو موجود في المناطق المعتدلة، و هكذا يكون حساب النهار و الليل في مختلف فصول السنة و طبقاً للمناطق المعتدلة كذلك. و طبعاً كما تقدّم آنفاً، أنّ الظهر الحقيقي في هذه المناطق يمكن معرفته بسهولة من بحوث فقهية هامة، ص: ۹۱ خلال حركة الشمس و ارتفاعها إلى الحد الأعلى من الأفق، و بواسطة شاخص عادي، و بذلك يدخل في دائرة الحديث المعروف (إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين) أي الظهر و العصر، فيشملهم هذا الحديث الشريف. و كذلك منتصف الليل هناك حيث يُعلم من خلال هبوط الشمس و دنوّها من الأفق بالحدّ الأدنى، فيعلم من ذلك آخر وقت صلاة المغرب و العشاء بهذه الطريقة «۱». و بهذا الترتيب يُعلم بداية وقت صلاتين من الصلوات اليوميّة الخمسة، و نهاية وقت صلاتين أخرى دون الاحتياج إلى وسيلة من الوسائل، بل من خلال حركة الشمس فقط. و تقدّم في معرفة الليل و النهار هناك أنه يتم من خلال زيادة الضوء و قلته في الجوّ بواسطة ارتفاع و انخفاض الشمس. و كذلك من خلال زيادة الظلام و قلّته في الليالي الطويلة في تلك المناطق بشكل محسوس. و الشيء الأخير المتبقى هو معرفة بداية (طلوع الفجر) و كذلك وقت (غروب الشمس) لأن المفروض أنّ الشمس هناك لا تشرق و لا تغرب إلّا مرّة واحدة طيلة شهر كامل أو كثير. بل تدور حول الأفق. و الطريق إلى معرفة ذلك هو الرجوع إلى بداية الفجر و المغرب في المناطق المعتدلة. و بعبارة أخرى، أنّهم يمكنهم الاعتماد على تقويم بسيط كما هو موجود في المناطق المعتدلة في تعيين بداية شهر رمضان عندنا، و يمكنهم العمل وفق ذلك. و بعبارة أوضح أيضاً: أنّهم باستطاعتهم الاستماع إلى أذان الصبح في المناطق بحوث فقهية هامة، ص: ۹۲ المعتدلة، و يشرعون في صومهم، و عند ما يسمعون أذان المغرب في المناطق المعتدلة كذلك يفطرون. (و طبعاً يجب الأخذ بنظر الاعتبار محل منطقة الإذاعة و ضرورة كونها موافقة لمحل سكن الشخص من حيث الأفق، أي أن تقع النقطتان على خطّ نصف النهار، مثلًا الأشخاص الذين يسكنون في شمال فنلاند يمكنهم الاستفادة من الإذاعات التي تبث برامجها في المناطق المعتدلة التي توازيهم في الأفق.

ملاحظات

۱- قد يسأل بعض الأشخاص: نحن نعلم أنّ المناطق المعتدلة ليست متساوية، فلا يتساوى الليل و النهار فيها جميعاً، مثلًا نلاحظ أنّ بداية فصل الصيف في بعض هذه المناطق تستغرق خمس عشرة ساعة في اليوم، و في بعضها الآخر أربع عشرة أو و ثلاث عشرة ساعة، و هذا الاختلاف يرتبط ببعدها و قربها عن خط الاستواء. الجواب: يمكن حل هذه المشكلة مراجعة الحدّ الوسط في المناطق المعتدلة (و بالأصحّ الحد الوسط في المناطق غير القطبيّة التي تتمتّع بليل و نهار متعارفين) يعني أن أهالي المناطق القطبيّة يمكنهم اتخاذ المدار ۲۵، ۳۳ درجة مثلًا معياراً لهم (أي متوسط ۵، ۶۶ درجة). ۲- و يمكن أن يعترض البعض أيضاً: أنّ هذا الحكم بالرغم من سهولته و وضوحه و إمكان تحقّقه في عصرنا الحاضر بوجود الساعة و كذلك الإذاعة، و لكنّ الإشكال في الأشخاص الذين لا يمتلكون هذه الوسائل، فما هي وظيفتهم الشرعيّة؟ الجواب: أنّه كما تقدّم في معرفة وقت الظهر و منتصف الليل في تلك المناطق لا يحتاج عندها بحوث فقهية هامة، ص: ۹۳ إلى الساعة و غيرها، و إنّما يحتاج إليها لمعرفة طول النهار و الليل هناك، فلو لم يحصل الأشخاص هناك

على هـذه الوسائـل و الأدوات كالساعـة و الإذاعـة لتعيين الوقت، أو كأن يكون الجو غائماً مثلًا، فإنّ وظيفتهم هو العمل وفق التخمين و الظنّ، و فى صورة التمكّن من الاحتيـاط، يجب عليه العمل وفق التخمين و الحـدس. ٣- و يمكن أن يسأل بعض الأشـخاص أيضاً: أنّ ارتفاع و انخفاض الشـمس طيلـة أربع و عشـرين ساعـة فى المناطق القطبيّـة التى هى وسـيلة لمعرفة الظهر و منتصف الليل لا توجد فى مـدار تسـعين درجـة لأنّ الشـمس هناك تتحرك بشـكل دائرى دون أى ارتفاع و انخفاض (و قـد تقـدّم مراراً أنّ الحقيقـة هى دوران الأرض حول نفسـها، و لكنّ الناظر يرى أنّ الشمس هى التى تدور ظاهراً). و الخلاصة أنّه بالنسبة إلى هذه النقطة حيث إنّ الشمس فى الأفق تـدور دون ارتفاع أو انخفاض، فليس للظهر و منتصف الليل أى مفهوم هناك. الجواب: أنّ المـدار تسـعين درجة فى حقيقته هو نقطـة وهميّـة، أو يمكن القول إنّ المـدار تسـعين درجـة إنّما هو قطعة صـغيرة من الأرض بحيث لو تجاوزناها قليلًا فسوف نحصل على ارتفاع و انخفاض الشمس، و ظهور وقت الظهر و منتصف الليل، و يمكننا حينئذ العمل بوظائفنا الشرعيّة بصورة كاملة. ۴- و يمكن أن يتسـاءل أنّه بعـد الفراغ من توضـيح الوظائف الشـرعيّة للمكلّف فى الأيّام الطويلـة هناك، فما العمل فى الليالى الطويلـة؟ الجواب: كما تقـدّم فى البحث أنّ «النجوم» فى هـذه الليالى لها وضع مماثل بوضع الشـمس فى النهار. أى أنها تـدور حول الأفق دائماً. فتارة يرتفع و يزداد ابتعادهـا عن الأـفق، و أخرى ينخفض، فلو أُخـذت نجمـة واحـدة قريبـة من الأفق، فيمكن معرفـة الظهر و منتصف الليل من الحدّ الأعلى و الأدنى فى ارتفاعها و انخفاضـها. بحوث فقهية هامة، ص: ۹۴ و من مجموع ما ذكرنا من إيضاحات حول هذه المسألة اتّضـح جيـداً أنه لا شـمس فى منتصف الليل فى «فنلاند» قد عرّضت الإسـلام للخطر، و لا أن أهالى تلك المناطق لو كانوا مسـلمين يواجهون حيرة شديدة فى أداء التكاليف الشرعية. و لا أن هذه المسألة مشكلة عويصة يصعب حلّها!

۴- رسالة فى جواز الإنشاء بالكتابة فى العقود و الإيقاعات

اشارة

(جواز الإنشاء بالكتابة فى جميع العقود و الإيقاعات) المشهور بين الأصحاب بل ادّعى الإجماع عليه غير واحد منهم عدم جواز الإنشاء بالكتابـة حتّى جعلوهـا فى عـداد إشـارة الأـخرس بـل أهون منه، مع أن المتعـارف فى عصـرنا بين أهـل العرف و العقلاـء إنشاء العقود الخطيرة بالكتابة و التوقيع على الوثائق المكتوبة بل لا يقبلون ما عداها فى بعض هذه العقود، و طريق الإنشاء فيها منحصر بالكتابة. و قد شـاع هـذا الأـمر حتّى صـار من الواضـحات لا سيّما فى العقود الخطيرة الدارجـة بين الـدول، فلا يعتنون بعقـد لفظى مطلقاً حتّى يثبت بالكتابـة و التوقيع عليها، فإنشائها لا يكون إلّا بهـذا التوقيع و فى غيرها يقبلون العقود اللفظيـة و الكتابة، فكلّ واحد منهما معتبر عندهم، مع أن ظـاهر كلمـات الأصـحاب لا يساعـد عليها. و الأقوى جواز الإنشاء بها مطلقاً فى الأمور اليسـيرة و الخطيرة و ليس من قبيل إشارة الأـخرس و لاـ من قبيل بيع المعاطاة و تحقيق الحال فيها يحتاج إلى رسم أمور: ١- بيان الأقوال فى المسألة. ٢- حقيقة الإنشاء ما هى؟ ٣- مـا الـدليل على لزوم الإنشاء فى العقـد؟ ۴- هـل يتحقق الإنشاء بالكتابـة؟ ۵- دليـل القائلين بعـدم الجواز و جوابه. ۶- دليل القول بالجواز. ٧- تنبيهات المسألة. فنقول- و منه جلّ ثناؤه نستمد التوفيق و الهداية.

المقام الأوّل: الأقوال الواردة فى المسألة

اشارة

و هى خمسة:

الأول: عدم كفاية الكتابة مطلقا

لا فى التمليك، و لا فى الإباحة من جهة اندراجه فى المعاطاة، كما ذكره السيّد السند و الحبر المعتمد بحر العلوم (قدس سره) فى «المصابيح» حيث قال: «لا ينعقد البيع بالإشارة و لا الكتابة، و لا الصفقة، و لا بمثل الملامسة و المنابذة و الحصاة، و إن قرنت بما لا يقتضى تعليقاً و لا جهالة، فلا يفيد شىء منها ملكاً و لا إباحة، بالأصل و الإجماع، و قصور الأفعال عن المقاصد الباطنية. و غايتها الظنّ، و لا يغنى، لعموم المنع منه فى الكتاب و السنّة، و للاتفاق على توقف الأسباب الشرعية على العلم أو الظن المعتبر شرعاً، فلا يكفى مطلق الظنّ، و لأن المعاملات شرعت لنظام أمر المعاش المطلوب لذاته، و لتوقف أمر المعاد عليه، و هى مثار الاختلاف، و منشأ النزاع و التراجع، فوجب ضبطها بالأمر الظاهر الكاشف عن المعاش المقصودة بها. و إلّا كان نقضاً للغرض» (انتهى محل الحاجة). و هو كما ترى صريح فى عدم إفادة الكتابة شيئاً، و كونها فى عداد بيع الملامسة و المنابذة. و مثله ما فى «القواعد» فى كتاب «الوصية» بعد فرض عجز الموصى عن النطق بحوث فقهية هامة، ص: ۹۹ بها «أنه لا تكفى الكتابة بدون الإشارة أو اللفظ»، و قد حكى الإجماع فى الإيضاح على ذلك. و فى التنقيح «أنه لا خلاف فيه». و فى جامع المقاصد «نفى الشكّ فيه». و صرّح بعدم الكفاية فى الجامع و التذكرة فى موضعين منها. و فى التحرير و التبصرة و إيضاح النافع و غيرها. و قال فى السرائر فى باب «القضاء»: «لو أوصى بوصية و أدرج الكتاب و قال قد أوصيت بما أردت فى هذا الكتاب. و قد أشهدتكما علىّ بما فيه لم يصحّ بلا خلاف». و ذكر فى «مفتاح الكرامة» بعد نقل عبارة السرائر كلاماً نصّه: «لعصمة الأموال و عدم الدليل، مع أن ما لا احتمال فيه و هو اللفظ ممكن». و ظاهر كلام العلّامة فى «التذكرة» أيضاً ذلك حيث قال: «لا تكفى الكتابة و لا الإشارة لإمكان العبث».

الثّانى: إفادتها للإباحة دون الملك

كما عن الروضة: «أن الكتابة و الإشارة تفيدان الإباحة كالمعاطاة».

الثّالث: كفاية الكتابة فى حال العجز دون القدرة

كما قال الشهيد الثانى (قدس سره) فى «المسالك» بعد قول المحقّق: «و يقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر كما فى الأخرس» ما نصّه: «و فى حكمها الكتابة على ورق أو لوح أو خشب أو تراب و نحوها» ثمّ قال: «و اعتبر العلّامة بالكتابة انضمام قرينة تدلّ على رضاه». و قال شيخنا الأعظم فى مكاسبه: «و الظاهر أيضاً كفاية الكتابة مع العجز عن بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۰ الإشارة، لفحوى ما ورد من النصّ على جوازها فى الطلاق، مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه، و أمّا مع القدرة على الإشارة فقد رجح بعض الإشارة، و لعلّه لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابة، و فى بعض روايات الطلاق ما يدلّ على العكس و إليه ذهب الحلّى هناك» (انتهى).

الرّابع: جواز الاكتفاء بالكتابة فى بعض الأبواب

مثل ما عن ابن حمزة و ابن البرّاج تبعاً للشيخ فى النهاية من القول بكفاية الكتابة فى الطلاق، إذا كان الزوج غائباً عن الزوجة. و إن رماه فى الجواهر (فى كتاب الطلاق) بالشذوذ، بل حكى الإجماع فى مقابله، كما رمى الرواية المعتبرة الدالّة على جواز ذلك طلاق الغائب «۱» أيضاً بالشذوذ. و لكن صرّح فى «المسالك» بالعمل بهذه الرواية الصحيحة و عدم جواز حملها على حالة الاضطرار، و بأنها أخص من الروايات المطلقة الدالّة على عدم الجواز ثمّ قال: «و ممّا يؤيد الصحّة أن المقصود بالعبارة الدالّة على ما فى النفس و الكتابة أحد الخطابين كالكلام، و الإنسان يعبّر عنها فى نفسه بالكتابة كما يعبّر بالعبارة». ثمّ قال: «نعم هى أقصر مرتبة من اللفظ و أقرب إلى الاحتمال و من ثمّ منع من وقوع الطلاق بها للحاضر، لأنه مع الحضور لا حاجة إلى الكتابة بخلاف الغيبة للعادة الغالبة بها فيها» انتهى محل الحاجة من كلام المسالك. و حكى فى «مفتاح الكرامة» عن بعضهم (من دون تسميته بعينه) الاكتفاء بالكتابة فى إيجاب الوكالة. و يظهر من جماعة من أعلام العصر كفاية الكتابة فى أبواب الوصية بل بكلّ فعل بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۱ دالّ عليها، و

حكاه فى «المستمسك» أيضاً عن «المناهل» و «الرياض» و فى «الجواهر» لعلّه الظاهر من «النافع». لكن المشهور عدم جوازه، بل عن رسالة شيخنا الأعظم ظهور عدم الخلاف فيه. و عن الجواهر بعد اختيار الجواز أنه قال: «إلّا أنه ليس عقداً لها- أى للوصية- فهو شبه المعاطاة فى العقود اللازمة التى تندرج فى الاسم و لا يجرى عليها حكم العقد.

الخامس: جواز العقد بالكتابة عند الاختيار مطلقا

، و قد ذكر ذلك بصورة الاحتمال فى «التذكرة» فى بعض كلماته من كفاية الكتابة مع القدرة على النطق، كما حكاه عنه فى «مفتاح الكرامة» فى كتاب الوصية، بل استظهره من عبارة «النافع». و استدلّ فى التذكرة لما ذكره من احتمال الجواز بأن الكتابة بمثابة كنايات الألفاظ، و قد قدّمنا جواز الوصية بالكناية التى ليست صريحة فى دلالتها عليها مع القرينة. و لكن جزم فى التذكرة بعد الاحتمال المذكور بعدم كفايتها مع القدرة و الاختيار. هذا ما يظهر من كلماتهم (قدس سرهم) فى أبواب «البيع» و «الوصية» و «الطلاق» و «الوكالة» و غيرها و هى كما ترى لا تخلو عن تشويش و اضطراب كما أن أدلتهم على نفى الجواز قد تكون خارجة عن محل الكلام كما سيأتى الإشارة إليها تفصيلًا عند ذكر الأدلّة بعون الله تعالى فليكن على ذكر منك حتّى نتلو عليك منه ذكراً.

المقام الثّانى: فى حقيقة الإنشاء

المعروف بين أرباب التحقيق أن الإنشاء هو: «إيجاد المعنى باللفظ» و لكن أورد عليه «بعض أعاظم العصر» بما حاصله: «أن الإيجاد إن كان بمعنى الإيجاد الخارجى فهو ضرورى البطلان، بداهة أن الموجودات الخارجية مستندة إلى عللها الخاصّة التكوينية فالنار لا تكون إلّا بعلتها، و كذا الماء و الشجر و الحجر، و إن كان المراد الإيجاد الاعتبارى فى نفس المتكلّم فهو أيضاً واضح الفساد، لأن الاعتبار النفسانى من أفعال النفس لا حاجة له إلى الألفاظ مطلقاً، و إنّما يحتاج إلى الألفاظ لإبراز ما فى النفس. و إن كان المراد منه اعتبار العقلاء فهو موقوف على تحقق الإنشاء أولًا من المنشئ حتّى يعتبر العقلاء و يمضيه الشرع. و بالجملة لا يعقل معنى محصل لتعريف الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ، بل الحقّ أنه إبراز الاعتبار النفسانى بمبرز خارجى كما أن الخبر إبراز قصد الحكاية انتهى ملخصاً «١»». أقول: أوّلًا: كون الإنشاء أمراً إيجادياً فهو أمر وجدانى لا ينبغى الشكّ فيه، سواء فى البيع و الهبة و النكاح بل و فى مثل النداء و التمنى و الترجى و أشباهها، يجد بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۳ ذلك كلّ من اختبر نفسه عند إنشاء شيء. فالوجدان أصْدق شاهد على أنه عند ذكر هذه الصيغ بقصد الإنشاء يوجد أمر، اعتبارى، فقول القاضى «حكمت و قضيت بأن هذا المال لفلان» و كذلك قول العاقد «أنكحت و زوجت فلانة من فلان» و هكذا قول الشاعر. «فيا ليت الشباب يعود يوماً» يوجد أمراً اعتبارياً لم يكن من قبل لا- أنها كاشفات عن أمور اعتبارية حصلت من قبل فى نفس المتكلّم، ثمّ يخبر عنها بهذه الأمور، و يكشف عن وجودها بهذه الألفاظ، و إن شئت اختبر نفسك عند إنشاء بعض العقود تجد ما ذكرناه أمراً ظاهراً بيّنا. و ثانياً: لو كان الإنشاء إبراز الاعتبار النفسانى كان كالخبر يحتمل الصدق و الكذب، فإن القائلين بأن الإنشاء لا يحتمل الصدق و الكذب إنّما ذكروا ذلك لكونه أمراً إيجادياً، و من الواضح أن الإيجاد ليس حكاية عن شيء حتّى يقبل الصدق و الكذب، و أمّا إذا قلنا أنه إبراز ما فى الضمير و الأخبار عن وجود الاعتبار فى النفس، فهو كالخبر يحتمل الصدق و الكذب، مع أنه خلاف المتفق عليه بينهم. إن قلت: بين الخبر و الإنشاء فرق واضح فإنه ليس فى الإنشاء وراء الاعتبار النفسانى شيء فى الخارج، و لكن فى الأخبار وراءه شيء آخر. قلت: هذا الفرق غير فارق، فإنه إذا ذكر أمر و لم يطابق الأمر الثابت فى النفس كان كذباً فى إبرازه و إظهاره لا محالة، فكان المجرى للصيغة بقوله «بعت» يقول إنى اعتبرت فى نفسى كون هذا المال لفلان فى مقابل ذاك الثمن و من الظاهر أن هذا أمر يحتمل الصدق و الكذب، فإن كان الاعتبار موجوداً فى نفسه كان صدقاً و إلّا كان كذباً. و ثالثاً:- و هو العمدة- أن حقيقة الإنشاء ليست مجرد الاعتبار النفسانى و لا مجرد الألفاظ، بل هو اعتبار عقلائى يوجد بأسبابه المعدّة له و بما دلّ عليه من بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۴ الألفاظ أو غيرها مع النيّة و القصد. توضيح ذلك: أن

حقيقة الملكية مثلًا كانت فى بدأ الأمر هى السلطة الخارجية على شىء، و كان تمليك الغير شيئاً هو تسليطه عليه فى الخارج. ثمّ لما أخذت المجتمعات البشرية تتسع نطاقها تبدلت هذه السلطة التكوينية الخارجية إلى شكل اعتبارى قانونى، و قام الإنشاء مقام الإعطاء الفعلى الخارجى، فمجرد الاعتبار النفسانى لا أثر له عند العقلاء، و لا يوجد السلطة الاعتبارية القانونية و إنّما توجد هذه السلطة بألفاظ أو أفعال وضعت لها مع قصد إيجادها بها، فإنشاء الملكية هو إيجاد اعتبار عقلائى قانونى بأسبابه، لا إيجاد أمر تكوينى، بل و لا إيجاد اعتبار نفسانى حتّى لا يحتاج إلى الألفاظ، بل هى إيجاد سلطة قانونية عقلائية على شىء و هذا المعنى يحتاج عندهم إلى أسباب خاصّة مع قصد إيجادها و كذلك الطلاق مثلًا هو انفصال قانون عقلائى بين الزوج و الزوجة بأسبابها، و هكذا فى سائر الأمور الإنشائية من العقود و الإيقاعات. فما ذكره (دام علاه) أنه لا معنى محصل لتعريف الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ غير موافق للتحقيق، فإن الوجود الخارجى و النفسانى لا يحتاجان إلى الألفاظ و لكن الاعتبارات العقلائية تابعة لأسبابها و الألفاظ و شبهها إنّما هى أسباب لإيجاد الاعتبارات العقلائية. لا أقول أن حقيقة الإنشاء هى ذكر الألفاظ و شبهها، بل أقول أنها إيجاد اعتبارات عقلائية بهذه الأسباب مع النيّة و القصد فتدبر فإنه حقيق به.

المقام الثّالث: فى بيان الدليل على لزوم الإنشاء فى العقود و الإيقاعات

و الظاهر أنه أمر واضح لا- يحتاج إلى مزيد بيان و مئونة برهان بعد ما عرفت، لأن الوجودات على ثلاثة أقسام: «وجودات خارجية تكوينية» مرهونة بأسبابها الخارجية لا تنالها يد الجعل و لا مجال له فيها. و «وجودات ذهنية» يخلقها الذهن بقوته الإلهيّة. و «وجودات اعتبارية» و هى و إن كانت بالحمل الشائع من الوجودات الذهنية فإنها موجودة فى صقع الذهن، و لكنّها من جهة أخرى أمور فرضية يفرضها الذهن على حذو نظائرها الخارجية، فالرأس له وجود خارجى تكوينى، و أمّا الرئيس الذى له رئاسة على قوم فهو بمنزلة الرأس للقوم (الذى يكون وجوده الجمعى أمراً اعتبارياً، و إن كانت أشخاصهم أموراً تكوينية) فيفرضونه رأساً لهم، و لكن هذا الفرض ليس مجرّد خيال أو وهم، بل له آثار عقلائية خارجية عندهم. و كذا «الزوج» له مصداق خارجى تكوينى، و هو من يكون قريناً لشىء أفخر فى الخارج و عدلًا له، و له مصداق اعتبارى يعتبرها المعتبر على هيئة المصداق الخارجى فيجعل «فاطمة» مثلًا زوجة لزيد، و «زيداً» زوجاً لها، و هذا الفرض له بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۶ آثار كثيرة من جانب القوانين العقلائية، و هكذا بالنسبة إلى «الملكية» فإن لها مصداق حقيقى تكوينى، و هو ما كان مشتملًا على سلطة و إحاطة خارجية كسلطة الإنسان على أعضائه، و النفس على تصوراتها و تصديقاتها، و لها مصداق اعتبارى يفرضها الفارض، و هذا الفرض إذا كان مقارناً لشرائط خاصّة يكون منشأً لآثار كثيرة عند العقلاء. و من هنا يظهر أن الأمور الاعتبارية لا تتحقق بدون الإنشاء، أى الإيجاد فى عالم الاعتبار، و هذا من قبيل القضايا التى قياساتها معها، فإن الزوجية الاعتبارية القانونية ليست من الأمور التكوينية، و لا من الوجودات الذهنية المتخذة من الخارج، بل لها وجود اعتبارى يكون أمره بيد المعتبر، فالإنشاء قوام لها، و هكذا سائر الأمور الاعتبارية من «الحرية» و «الرقية» و «الملكية» و «الحجّية» و غير ذلك. و الإنشاء لا يكون إلّا بأسبابه التى تكون عند العقلاء، فلو اشترطوا فى إنشاء الملكية الألفاظ خاصّة دون الكتابة و الفعل، فلا بدّ من اقتفاء آثارهم، و لو لم يشترطوا ذلك بل أجازوا الإنشاءات بكلّ ما يكون ظاهراً فيه، من القول و الفعل و الكتابة، كانت له آثاره. و من المعلوم أن الأمور الاعتبارية الإنشائية كانت دائرة بين العقلاء و أهل العرف قبل الإسلام و ظهور نبينا (صلى الله عليه و آله) بل من أقدم العصور الإنسانية بل لا نعرف زماناً كان الإنسان فيه موجوداً و لم تكن هناك الأمور الاعتبارية و لو بشكل بسيط. فبناء الشارع المقدس فيها على الإمضاء، لا التأسيس، نعم ورد فى الشرع اعتبار أسباب خاصّة كاللفظ مثلًا، و ألغى اعتبار غيرها، لا بدّ من اقتفائه، كما لعلّه كذلك فى بابى الطلاق و النكاح، و أمّا لو لم يردّ منع عن شىء منها فهذا دليل على إمضائه، و سنتكلم إن شاء الله عن ورود منع بالنسبة إلى الإنشاء بالكتابة و عدمه فى بعض المقامات.

المقام الرّابع: هل يتحقّق الإنشاء بالكتابة؟

قد عرفت أن تحققه بها فى أعصارنا من الواضحات، بل الفرد الأصيل من الإنشاء عندهم هو هذه، بل لا يمضى بعض المعاملات الخطيرة و العهود المهمّة الدولية إلّا بها أى بالتوقيع على أسنادها، و لا يكتفى فيها بمجرد اللفظ، و لو كان بقصد الإنشاء، و كذا فى مثل جعل مقام الرئاسة فلا يكون الرئيس رئيساً سياسياً على قوم حتّى يمضى حكمه من ناحية من يكون الإنشاء بيده بطريق الكتابة، فرئيس الجمهورية لا يرتقى هذا المقام بمجرد الإنشاء اللفظى، بل لا بدّ من إنفاذ حكمه فى خطاب خاصّ به عن طريق الكتابة، إلى غير ذلك من الأمور الإنشائية الاعتبارية فى أبواب المعاملات و غيرها فإن نطاق الإنشاء واسع جداً. و بالجملة أمر الإنشاء متسع عندهم قد يكون بأسباب لفظية، و أخرى بالإفعال كما فى أبواب المعاطاة، و ثالثة بالكتابة، و هى العمدة فى الأمور المهمّة و الخطيرة اليوم. و ممّا ينبغى التنبيه عليه هنا أنه من الممكن تبدل هذه الأسباب العقلائية بمرور الزمان، ففى الأزمنة السابقة التى لم تكن الكناية رائجة بين الناس و كان الأميون هم الأكثرية فى الجوامع البشرية لم يكن للإنشاء بالكتابة عندهم قيمة إلّا فى موارد نادرة. و أمّا الآن فهى أمر رائج فى جميع المجتمعات البشرية و الإنشاء بالكتابة له قيمة بحوث فقهية هامة، ص: ۱۰۸ كبيرة عندهم و حيث إنها أضبط و أمتن من الألفاظ فلا يدور رحى المعاملات الخطيرة عندهم إلّا عليها. و من الواضح أن الموضوعات أمرها بيد العرف و إنّما تؤخذ الأحكام من الشرع، فلو رتب الشارع المقدس وجوب الوفاء على العقد و كان هناك عقد معتبر عند العقلاء كان داخلًا فى عموم هذا الحكم، و إن كان عقداً مستحدثاً لم يكن فى سابق الأزمنة، و هكذا أسباب الإنشاء، و هذا أمر ظاهر لا غبار عليه و لا يعتريه الشكّ. إن قلت: إن عناية العقلاء بأمر الكتابة ليست لإنشاء العقود بنفس الكتابة بل لضبط نتيجة الإنشاء اللفظى و تثبيت حاصل العقود التى أجريت صيغها بالألفاظ نظير ما ورد فى كتابة الديون فى آية سورة البقرة فى كتاب الله. قلت: كلّا، بل الإنشاء يقع بنفس ذاك التوقيع و الإمضاء، و الشاهد عليه أنه قبل الإمضاء فى سند البيع و الإجارة و غيرهما يمكنه أى تغيير فى المعاملة، بل تركها من أصلها و لكن بمجرّد الإمضاء من الجانبين يتم أمرها و لا يبقى للعدول و التغيير و الإبطال و الفسخ مجال أصلًا إلّا بأسبابها الخاصّة، و هذا أوضح شاهد على أن الإنشاء لا يكون إلّا بالتوقيع و الإمضاء. هذا مضافاً إلى ما نجده بالوجدان فيما هو المتعارف فى الخارج أنه لا يكون هناك صيغة كلامية و إنشاء لفظى فى هذه المعاملات غالباً بل لا يكون قبل إمضاء الأسناد و التوقيع عليها إلّا مقاولات غير رسمية، و هذا أمر ظاهر لكلّ من راجع ديدنهم فى هذه الأبواب. فالقول بأن الإنشاء فى هذه الأسناد يقع باللفظ قبل الكتابة أمر مخالف للوجدان و مباين للمحسوس و المقطوع.

المقام الخامس: أدلّة القائلين بعدم جواز الإنشاء بالكتابة

و هى أمور كثيرة يطلع عليها المتتبع فى مطاوى كلمات الأصحاب (زاد الله فى شرفهم و علو مقامهم) غير مجموعة فى شىء من مصنفاتهم، منها: ۱- «الأصل» و المراد به أصالة الفساد المعروفة فى أبواب المعاملات، ذكره المحقّق الطباطبائى ما عرفت من كلامه فى «المصابيح». ۲- «الإجماع» المدّعى فى كلمات القوم، و قد عرفت فى المقام الأوّل دعواه من قِبَل كثير منهم بعبارات مختلفة، تارة بلفظ الإجماع- كما فى المصابيح- و أخرى بعدم الخلاف فيه- كما فى التنقيح- و ثالثة الشكّ فيه- كما فى جامع المقاصد و غيره. ۳- ما أشار إليه فى «المصابيح» أيضاً من أن الأفعال- و منها الكتابة- قاصرة عن إفادة المقاصد الباطنية و غايتها الظنّ، و هو لا يغنى من الحقّ شيئاً، لعموم المنع منه فى الكتاب و السنّة، و إليه يرجع ما فى كلام شيخنا الأعظم من عدم الصراحة فيها. ۴- ما أفاده المحقّق المذكور أيضاً، من أن الركون إلى الكتابة مخالف لمقاصد الشارع المقدس فى هذا الباب، لأن من مقاصده حفظ النظام، و المعاملات إنّما شرعت لنظام أمر المعاش المطلوب لذاته و لأمر المعاد، و هى مثار الخلاف و منشأ النزاع، فالواجب ضبطها بالأمر الظاهر الواضح الكاشف عن المعانى المقصودة لا بمثل الكتابة، حتّى لا يكون نقضاً للغرض. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۰ ۵- ما أشار

إليه فى «مفتاح الكرامة» و الظاهر أنه مقتبس من كلمات أستاذه السيّد السند بحر العلوم، و حاصله أن الأسباب الشرعية توقيفية إنّما تثبت بالتلقى من الشارع، و حيث لم يثبت جواز الإنشاء بالكتابة فلا بدّ من الحكم بعدمه، و هكذا الحال فى جميع الأمور التوقيفية. ۶- ما يستفاد من كلام «العلّامة» (قدس سره) فى ما عرفت منه عند نقل الأقوال و هو إمكان العبث فى الكتابة، و عدم كونها صادرة عن جدّ، و لا يجوز الإنشاء بمثل ذلك. ۷- ما يظهر من بعض كلمات الفقيه الماهر صاحب الجواهر أنه لا يصدق عليها عنوان «العقد» فهو شبه المعاطاة فى العقود اللازمة التى تندرج فى الاسم، و لا يجرى عليها حكم العقد، فلا يشمله أدلّة وجوب الوفاء بالعقود. ۸- ما يستفاد من قوله (عليه السلام) «إنّما يحلّل الكلام و يحرّم الكلام» و مفهوم الحصر هنا عدم صحّة العقد بغير الألفاظ، و قد استدلّ به على بطلان المعاطاة أيضاً فى مختلف أبواب العقود. و بهذا المضمون روايات كثيرة و لكن عمدتها ما رواه يحيى بن الحجاج (أو يحيى ابن نجيح) عن خالد بن الحجاج عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا، قال: «أ ليس إن شاء ترك و إن شاء أخذ؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به إنّما يحل الكلام و يحرّم الكلام» «۱». و قد صرّح بعضها بأن فيه دلالة على عدم انعقاد البيع بغير الصيغة فلا يكون بيع المعاطاة معتبراً. هذا و قد ذكر شيخنا الأعظم فيها احتمالات أربعة: ۱- أن المراد حصر المحلّل و المحرّم فى الكلام (و حينئذ تدلّ على المطلوب فيما بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۱ نحن فيه و فى أبواب المعاطاة). ۲- أن المراد كون بعض التعابير موجباً للحلّية و بعضها موجباً للحرمة كعقد النكاح، لو أنشأ بلفظ النكاح كان حلالًا، و لو أنشأ بلفظ التمليك كان حراماً. ۳- المراد أن كلاماً واحداً يكون فى مقام محلّلًا و فى مقام آخر محرّماً كإنشاء بيع ما لا يملك قبل تملكه و إنشائه بعده. ۴- المراد أن المقاولة فى بيع ما ليس عنده محلّل و لكن إيجاب البيع محرّم فلو قلنا بظهورها فى الاحتمال الأوّل أمكن التمسك بها فى المقام: ۹- الروايات الخاصّة الواردة فى بعض الأبواب مثل أبواب الطلاق الظاهرة فى انحصار الصيغة فى الألفاظ و الأقوال، و مفهومها عدم صحّة الإنشاء بالكتابة، مثل ما رواه فى الوسائل فى أبواب مقدمات الطلاق عن الحسن بن زياد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «الطلاق أن يقول الرجل لامرأته اختارى، فإن اختارت نفسها فقد بانت منه، و إن اختارت زوجها فليس بشيء، أو يقول أنت طالق فأى ذلك فعل فقد حرمت عليه» «۱». و ما رواه بسند صحيح عن الحلبى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «الطلاق أن يقول لها اعتدى أو يقول لها أنت طالق» «۲». إلى غير ذلك ممّا يدلّ على حصر إنشاء الطلاق بالألفاظ و الأقوال ممّا ورد فى ذلك الباب بعينه، أو سائر أبواب الطلاق. هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به للقول بالبطلان، و لكن الإنصاف أن كلّها وجوه ضعيفة قاصرة عن إفادة المقصود، و ربّما يرجع بعضها إلى بعض، و لكن أوردناها بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۲ بعينها لذكرها من كلمات القوم فى كتاب التجارة و الوصية و الطلاق أو غيرها. و على كلّ حال يمكن الجواب عن الجميع. أمّا عن الأوّل: فبأن التمسّك بالأصل إنّما يصحّ إذا لم يكن هناك دليل اجتهادى دالّ على المطلوب، و الظاهر أن عمومات صحّة العقود، و كذلك إطلاقات أدلّة حلية البيع و غيره، تشمل العقود و الإيقاعات التى أنشئت بالكتابة، لما عرفت من إمكان الإنشاء بها بل و تعارفها و اشتهارها فى عصرنا، حتّى إن الكتابة اليوم من أظهر مصاديق الإنشاء، و لعلّها لم تكن بهذه المثابة فى الأعصار السابقة، لعدم معرفة أكثر الناس بها، و الموضوعات العرفية تابعة لما يتعارف و يتداول بين أهل العرف، و إنّما تؤخذ أحكامها من الشرع. و على كلّ حال، هى من أظهر ما يتمّ به إنشاء العقود فى العصر الحاضر لما عرفت من أن أسناد المعاملات الخطيرة إنّما تتم بالتوقيع عليها، بل قد لا يعدّ مجرد الإنشاء اللفظى فى مثل هذه الأمور أزيد من المقاولة، و الإنشاء الحقيقى فى بعض المقامات إنّما هو بالكتابة و التوقيع عندهم، و لا أقل من أن الإنشاء بالكتابة فى حدّ الإنشاء بالألفاظ و الأقوال و حينئذ تكون داخلًا فى العمومات و الإطلاقات و معه كيف يصحّ التمسّك بأصالة الفساد. و عن الثّانى: بأن دعوى الإجماع فى هذه المسألة التى يعلم مستند فتاوى المجمعين من الأدلّة و لا أقل من احتمال استنادهم إليها، بعيدة جداً، لعدم إمكان كشف قول المعصوم (عليه السلام) من هذه الفتاوى، مضافاً إلى ما عرفت من التشويش و الاضطراب فى أقوال المجمعين، و فتوى جمع من أعلام العصر بجواز الاكتفاء بالكتابة فى باب الوصيّة، بل و فتوى بعضهم بجوازها فى الوكالة، و ما عرفت من كلام العلّامة (قدس سره) فى التذكرة من احتمال جواز الاكتفاء بها فى جميع أبواب العقود.

بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۳ و بالجملة حال الإجماع فى هذه المسائل معلوم لا يمكن الركون إليه لإثبات حكم شرعى. و عن الثّالث: بأنه لا قصور فى الكتابة إذا كانت بألفاظ صريحة أو ظاهرة فى إفادة المراد، و قد ثبت فى محله حجّية ظواهر الألفاظ سواء كانت مسموعة أو مكتوبة، و لذا نعتمد على ظواهر كتاب الله و السنّة بغير إشكال، و لا نزال نستدلّ بالآيات و الأحاديث الواردة من الطرق المعتبرة، فأى قصور فى ظهور الكتابة فى إفادة المراد؟ بل قد تكون الكتابة أظهر و أصرح من الألفاظ المسموعة. نعم، لا بدّ من ثبوت كون الكاتب فى مقام الإنشاء و الجدّ، و يثبت ذلك بالقرائن الموجودة كما هو كذلك بالنسبة إلى الإنشاء اللفظى فإنه لا بدّ من إحراز كون المتكلّم فى مقام الجدّ أمّا بقرائن خاصّة أو بالأصل. و الأمر سهل فى أعصارنا بعد وجود الدفاتر المعدّة لضبط الأسناد و العقود، و الحضور عند هذه الدفاتر و التوقيع عليها من أقوى القرائن على إرادة الإنشاء بالكتابة، بل لا يضاهيها شىء من القرائن اللفظية، بحيث لا تقبل دعوى المنكر و قوله بأنه كان هازلًا أو شبه ذلك. و من هنا يعلم أن ظهور الكتابة ليس من الظنون الممنوعة كما أشار إليه السيّد الطباطبائى (قدس سره) فى بعض كلماته، بل هو من الظنون المعتبرة عند العقلاء طراً، من جميع الأمم و فى جميع الأمصار و البلاد كما هو ظاهر، و بالجملة الكتابة أضبط و أمتن من التكلّم، و أدق و أوضح منه، فكيف جعله شيخنا الأعظم فى عداد إشارة الأخرس، بل احتمل أن تكون الإشارة أصرح منها، و هذا من غرائب الكلام. و عن الرّابع: بأن الإنشاء بالكتابة لا يكون مخلًّا للنظام، و مثاراً للخلاف و منشأً للنزاع بل الأمر بالعكس، فالقاطع للخصومة و الحاسم للنزاع هو ضبط الإنشاءات بالكتابة فإنها قوية البرهان، ظاهرة الدلالة، باقية ببقاء الدهر، لا يمكن إنكارها بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۴ و نفيها بخلاف الألفاظ و العبارات التى، لا بقاء لها و لا دوام. فمن وقّع على سند من أسناد البيع و الشراء و أمضاه بقصد إنشاء التمليك، فقد أنشأ البيع بأوضح البيان من غير حاجة إلى بيان لفظى، و لذا يكون المدار الأصلى اليوم عليها لا على غيرها، لا أقول لا يكتفى بالإنشاء اللفظى، بل أقول الإنشاء بالكتابة أوضح و أصرح و أضبط و أمتن. و عن الخامس: بأن كون الأسباب الشرعية توقيفية، الذى أشار إليه صاحب المفتاح، و أستاذه الجليل المحقّق الطباطبائى، دعوى بلا دليل، و كلام بلا برهان، بل الأمر فى المعاملات على عكس ذلك، فإن أمر الشارع فيها على الإمضاء لا التأسيس، و قد أمضى الشارع المقدس جميع المعاملات العقلائية بقوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «المؤمنون عند شروطهم» و غير ذلك، فما صدق عليه عنوان العقد و الشرط و البيع و الصلح و الوصية و الهبة و غير ذلك من عناوين المعاملات عند أهل العرف دخل تحت عمومها أو إطلاقها، إلّا ما خرج بالدليل الخاصّ أو قام دليل لفظى على بطلانه عند الشرع. فليست المعاملات كالعبادات أموراً توقيفية و لذا أفتى الأصحاب بصحّتها ما لم يردّ فى الشرع منع منها، و استدلالهم بالعمومات و الإطلاقات ظاهرة لكلّ من راجع كلماتهم فى هذه الأبواب. هذا مضافاً إلى ما سيمر عليك من ورود التصريح بجواز الإنشاء بالكتابة فى الأحاديث الخاصّة فى بعض أبواب الفقه فانتظره. و عن السّادس: بما قد عرفت فى الجواب عن الدليل الثّالث، من أن احتمال العبث و عدم الجدّ فى الكتابة منفى بعد قيام القرائن بأنها فى مقام الإنشاء جدّاً، كما عرفته فى إمضاء الأسناد و التوقيع عليها بهذا القصد و العنوان فى أماكنها المعدّة لذلك أو غيرها، بل قد عرفت أن نفى الاحتمالات من الكتابة أوضح و أظهر. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۱۵ و إن شئت قلت: احتمال العبث قائم فى الألفاظ أيضاً و إنّما ينفى بالقرائن، و كذلك فى الكتابة من دون أى فرق. و عن السّابع: بأن دعوى عدم صدق عنوان العقد عليه، و أنه نظير المعاطاة كما عرفت من كلام صاحب الجواهر (قدس سره) دعوى بلا برهان بل الكتابة أحق بهذا العنوان من الألفاظ المنطوقة، فإن العقد ليس إلّا العهد المؤكد، مع أنا نعلم بأن المعاهدات المهمّة بين الأشخاص و الأقوام و الدول تكون بالكتابة، فلو لم يصدق العقد و العهد عليها لم يصدق على غيرها. هذا مضافاً إلى أن المعاطاة- كما ذكرناه فى محله- أيضاً من العقود اللازمة، بل قد ذكرنا أن الأصل فى البيع و شبهه فى أوّل الأمر كان بصورة المعاطاة، فهى البيع و إنّما نشأ البيع بالصيغة بعد ذلك، و بعد أخذ المجتمعات البشرية فى التقدّم، فلا تعدّ المعاطاة فرعاً و البيع بالصيغة أصلًا، بل الأمر بالعكس، فالمعاطاة أصل، و البيع بالصيغة فرع لها قد نشأ بعدها (و تمام الكلام عن ذلك موكول إلى محله من كتاب البيع). فشمول إطلاقات وجوب الوفاء بالعقود و الشروط و شبهها لما أنشأ بالكتابة ممّا لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه. و عن الثّامن: بأن الاستدلال بالرواية المعروفة «إنّما يحلّل الكلام و يحرّم الكلام»

مشكل جدّاً، فإنها مع ضعف سندها بجهالة «ابن الحجاج» أو «ابن نجيح» (كليهما) لا دلالة لها على المطلوب أصلًا لا هنا و لا فى باب المعاطاة، بل هى أجنبية عمّا نحن بصدده، و المراد منها- كما يظهر من سياقها، و يظهر من سائر ما ورد فى هذا الباب، هو الاحتمال الرّابع من الاحتمالات الأربعة السابقة، لا- سيّما بقرينة قوله «أ ليس إن شاء ترك و إن شاء أخذ» فإنه كالصريح فى أن بعض أنواع الكلام (و هو المقاولة) يحلّل و بعضها (و هو إنشاء بيع ما ليس عنده) يحرم، فمن باع ما ليس عنده كان حراماً، و من تكلّم من دون إنشاء البيع، بل أنشأ بعد التملّك كان حلالًا، فراجع الباب ٨ من بحوث فقهية هامة، ص: ١١۶ أبواب أحكام العقود من كتاب التجارة من الوسائل تجده شاهد صدق على ما ذكرنا. نعم، قد يستدلّ بها بطريق آخر و هو أن مفادها على كلّ حال حصر البيع الحلال فيها ينشأ بالصيغة اللفظية لعدم ذكر غير اللفظ فيها. و لكن الإنصاف أن الحصر فيها إضافى ناظر إلى ما يكون الإنشاء فيها بالصيغة اللفظية، من جهة عدم حضور المتاع عنده (كما فى بيع ما ليس عنده) حتّى تجوز المعاطاة، و عدم تحقّق البيع بالكتابة لعدم تعارفها فى تلك الأيّام. هذا مضافاً إلى إمكان التشكيك فى ظهور عنوان الكلام فى الملفوظ بل الكلام يشمل الملفوظ و المكتوب، و لذا يطلق هذا العنوان على ما ورد فى كتاب الله و غيره، و لا نزال نقول هذا كلام صاحب الجواهر و هذا كلام العلّامة و كلام المحقّق مع أن جميعها مكتوبة لا ملفوظة. و عن التّاسع: بأن الروايات الخاصة الواردة فى أبواب الطلاق لا ظهور لها فى انحصار الطلاق بما ينشأ بالألفاظ بل الظاهر أنها ناظرة إلى لزوم الصراحة أو الظهور فى صيغة الطلاق، و إن الألفاظ الكنائية و المشكوكة غير كافية فى هذا المقام و لذا صرّح فى رواية ابن سماعة بأنه ليس الطلاق إلّا كما روى بكير بن أعين أن يقول لها و هى طاهر من غير جماع «أنت طالق» و يشهد شاهدى عدل، و كلّ ما سوى ذلك فهو ملغى «١». و قد سأل محمّد بن مسلم أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قال لامرأته: أنت على حرام أو بائنة أو بتة، أو برية أو خلية، قال «هذا كلّه ليس بشىء إنّما الطلاق أن يقول لها قبل العدّة بعد ما تطهر من محيضها قبل أن يجامعها أنت طالق أو اعتدى، يريد، بذلك الطلاق، و يشهد على ذلك رجلين عدلين» «٢». بحوث فقهية هامة، ص: ١١٧ و هذه كالصريح فى أنها فى مقام بيان لزوم الألفاظ الصريحة أو الظاهرة، و نفى الكتابات و العبارات غير الظاهرة، و ليست فى مقام بيان اعتبار الألفاظ فى مقابل الكتابة، و الاستدلال بها لهذا الغرض غير تام، فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنه لا دليل للقائلين باعتبار اللفظ فى إنشاء العقود و نفى جواز الإنشاء بالكتابة، و إن ما ذكروها فى هذا الباب استحسانات أو ما يكون خارجاً عن محل الكلام أو دعوى بلا بيّنة و لا برهان، و لعلّها نشأت من عدم تعارف الإنشاء بالكتابة فى تلك الأيّام لعدم معرفة أكثر الناس بها، و عدم كونها ممّا يبتلى به عامّة الناس، و أمّا مثل زماننا هذا الذى يعرفها الكبير و الصغير و العالم و الجاهل فلا مجال لهذه الدعاوى.

المقام السّادس: أدلّة القول بالجواز

اشارة

أظنّك بعد الإحاطة بما ذكرناه فى أجوبة أدلّة القائلين بعدم الصحّة خبيراً على أدلّة جواز إنشاء العقود و الإيقاعات بالكتابة، و نزيدك بياناً أنه يدلّ على الجواز أمور: أوّلها: و هى العمدة، شمول العمومات الدالّة على صحّة العقود و وجوب الوفاء بها. و صحّة البيع و الإجارة و الهبة و غيرها، لما إذا أنشئت بالكتابة، بعد ما عرفت من جواز الإنشاء بها و معروفيتها عند العقلاء بل كونها محوراً أصيلًا للإنشاء لا سيّما فى الأمور الخطيرة، فإخراج الإنشاء بالكتابة عنها ممنوع جدّاً، لعدم قيام دليل على الاستثناء و الإخراج. و من هنا يظهر أن جعلها فى عداد إشارة الأخرس أو أهون منها و كذلك جعلها فى عداد المعاطاة- بناء على القول بإفادتها الإباحة لا وجه له، بل قد عرفت أن الإنشاء بالكتابة أظهر و أضبط من الإنشاء بالألفاظ و لا نحتاج إلى التكرار. ثانيها: ما يظهر من روايات الوصية أنها تجوز بالكتابة و هى روايات كثيرة: منها: ما رواه شيخنا المفيد فى المقنعة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) «ما ينبغى لامرئ مسلم أن يبيت إلّا و وصيته تحت رأسه» «١». و منها: ما رواه فى «مصباح المتهجد» قال روى «أنه لا ينبغى أن يبيت بحوث فقهية هامة، ص: ١١٩

إلّا و وصيته تحت رأسه» «۱». و ما اعتذر عنها فى مفتاح الكرامة فى كتاب الوصية من أن الأخبار الناهية عن المبيت من دون الوصية ناظرة إلى الوصية الجامعة للشرائط كما ترى. و الظاهر أن مراده كون الوصية منشأة بالصيغة اللفظية، مضافاً إلى الكتابة، مع أن الروايات مطلقة خالية عنها، ظاهرة فى نفى هذه القيود، مع أن المتعارف فى الوصية الاكتفاء بالكتابة و الإنشاء بها عن غيرها. و منها: ما رواه إبراهيم بن محمّد الهمدانى قال كتبت إلى أبى الحسن (عليه السلام) رجل كتب كتاباً بخطه و لم يقل لورثته هذه وصيتى و لم يقل إنى قد أوصيت إلّا أنه كتب كتاباً فيه ما أراد أن يوصى به هل يجب على ورثته القيام بما فى الكتاب بخطه و لم يأمرهم بذلك؟ فكتب (عليه السلام): «إن كان له ولد ينفذون كلّ شيء يجدونه فى كتاب أبيهم فى وجه البرّ و غيره» «۲». و استدلّ بها جماعة من أعلام العصر لجواز إنشاء الوصية بالكتابة فقد عرفت فى المسألة التاسعة من كتاب الوصية فى العروة استدلاله بذلك لهذا المقصود. هذا و قد اشتهر بين الفريقين ما أراد أن يوصى النبى (صلى الله عليه و آله) أمته حين وفاته بكتاب لن يضلوا بعده فاختلف القوم، و قالوا ما قالوا، ممّا ينبغى أن تذرف عليه الدموع و يبكى الباكون و يضج الضاجون و إليك نصّ الرواية الموحشة من صحيح البخارى: عن ابن عباس قال «لمّا حضر رسول الله (صلى الله عليه و آله) و فى البيت رجال، فيهم عمر ابن الخطاب، قال النبى (صلى الله عليه و آله): هلمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده فقال عمر: أن النبى (صلى الله عليه و آله) قد غلب عليه الوجع! و عندكم القرآن، حسبنا كتاب الله!، فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبى (صلى الله عليه و آله) كتاباً لن تضلوا بعده، بحوث فقهية هامة، ص: ۱۲۰ و منهم من يقول ما قال عمر!، فلما أكثروا اللغو و الاختلاف عند النبى (صلى الله عليه و آله) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): قوموا. فكان ابن عباس يقول إن الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله (صلى الله عليه و آله) و بين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم و لغطهم» «۱». و الرواية من الروايات العجيبة التى تستفاد منها حقائق كثيرة فى باب الخلافة و غيرها، فيا لله و لهذه الجرأة على النبى الأعظم الذى لا ينطق عن الهوى، و يجب الأخذ بما يقوله (صلى الله عليه و آله) بنصّ الكتاب العزيز (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «۲» أ و ليس هذا إيذاء للرسول (صلى الله عليه و آله) و الله تعالى يقول (وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ) «۳» و للكلام مقام آخر «فدع عنك نهباً صيح فى حجراته». و المقصود هنا أن ظاهر الرواية جواز الوصيّة و إنشائها بالكتابة. ثالثها: ما ورد فى أبواب الطلاق مثل ما رواه أبو حمزة الثمالى فى رواية صحيحة قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قال لرجل اكتب يا فلان إلى امرأتى بطلاقها أو اكتب إلى عبدى بعتقه، يكون ذلك طلاقاً أو عتقاً؟ قال: «لا يكون طلاقاً و لا عتقاً حتّى ينطق به لسانه، أو يخطه بيده، و هو يريد الطلاق أو العتق، و يكون ذلك منه بالأهلة و الشهود (و الشهور) يكون غائباً عن أهله» «۴». و هى كالصريح فى جواز الإنشاء بالكتابة، لكنها مقيدة بحالة الغيبة عن الأهل، و لكن ظاهرها أعمّ من القدرة على النطق و عدمها، فحملها على صورة العجز كالأخرس كما أشار إليه فى الوسائل بعيد جدّاً. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۲۱ و فى مقابلها روايتان فى ذاك الباب بعينه مصرحتان بأن مجرد الكتابة لا يكون طلاقاً و لا عتاقاً حتّى ينطق به، و قد جمع بينهما بالتقييد فى «المسالك» و لكن «صاحب الجواهر» (قدس سره) لم يقبل هذا الجمع، و رمى الرواية الأولى بالشذوذ، و استغرب ما ذكره فى المسالك بل قال باختلال طريقته فى الاستنباط ثمّ سأل الله العفو له و لنفسه من أمثال ذلك! أقول: الجمع بين المطلق و المقيد من القواعد المعروفة فى أبواب الفقه و لا- يرى اختلال فى طريقة استنباط الشهيد الثّانى (قدس سره) فى هذا الباب و هو من أمتن الفقهاء طريقة فلا مجال لسؤال العفو عن الله لخصوص هذا الأمر و كذا استغرابه، و إن كان سؤال العفو عن الله حسناً فى كلّ حال، كما أن رمى الرواية بالشذوذ بعد صحّة سندها و عدم حجيّة الشهرة بل الإجماع فى هذه الأبواب بعيد عن الصواب، فالإفتاء بما ورد فى الصحيح المذكور غير بعيد عن مبادئ الفقاهة و إن كان نفس المسألة تحتاج إلى مزيد تأمّل، و المقصود هنا دلالة الرواية المعتبرة على جواز الإنشاء بالكتابة فى الجملة. و لا ينافى ذلك النهى عنها بالنسبة إلى الحاضر لما عرفت من أن الحكم بجواز الإنشاء بالكتابة إنّما هو فيما لم يرد فيه نصّ خاصّ فى النهى عنه، و هنا قد وردت روايتان فيها، إحداهما معتبرة و الأخرى مضمرة و عمل الأصحاب بمضمونها، فلا بدّ من الفتوى بعدم جواز خصوص الطلاق للحاضر بغير الألفاظ، و لكن أين ذلك من القول بعدم الجواز مطلقاً؟ و قد تحصل من جميع ما

ذكرنا أن الحكم بصحّة الإنشاء بالكتابة فی جميع أبواب المعاملات- إلّا ما خرج بدليل خاصّ- ممّا لا ينبغی الشكّ فيه لا سيّما مع تداوله بين أهل العرف و العقلاء و اعتمادهم عليه بعنوان عقد عقلائی بل عدم اعتمادهم علی غيره فی كثير من المقامات.

تنبيهان

الأوّل- استثناء حكم النكاح و الطلاق

قد عرفت ظهور بعض الروايات المعتبرة فی عدم جواز الطلاق إلّا بالنطق «۱» و قد عمل بها الأصحاب. بل ادّعی الإجماع عليه بالنسبة إلی الحاضر، و أمّا الغائب فقد عرفت وجود القول بجواز طلاقه بالكتابة، و ورود نصّ صحيح به، و إن كان المشهور عدم جوازه، و قد مضی الكلام فيه إجمالًا. و أمّا النكاح فالظاهر عدم وجود قول بجواز إنشائه بالكتابة، قال فی الجواهر فی أحكام الصيغة فی النكاح: «و كذا لا ينعقد بالكتابة للقادر علی النطق، بل و لا للعاجز عنه، إلّا أن يضم إليها قرينة تدلّ علی القصد، فإنها حينئذ من أقوی الإشارات و الله العالم» انتهی. فقد أرسله إرسال المسلّمات بحيث لم يرَ نفسه محتاجاً إلی استدلال عليه. و عن جامع المقاصد «أنه لا ريب عندنا فی أن الكتابة لا تكفی فی إيقاع عقد النكاح للمختار» و قد ادّعی الإجماع علی اعتبار اللفظ فيه و العجب أنه استدلّ فی جامع المقاصد علی هذا الحكم: «بأن الكتابة كناية و لا يقع النكاح بالكنايات»!. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۲۳ و ليت شعری لما ذا نزلوا الكتابة منزلة الكناية، مع أنه قد يكون بعين الألفاظ التی يتكلّم بها، بل أوضح و أصرح، و لعلّ ذلك منهم بسبب عدم الاعتماد علی كون الكتابة بداعی الإنشاء فقد يكون بدواع أخری كما ورد فی بعض كلمات الأعلام فيما قد عرفت عند نقل الأقوال، و لكن هذا الإشكال بعينه وارد فی التكلّم بالصيغة، و العمدة أنه لا بدّ من إحراز كون المتكلّم أو الكاتب فی مقام الإنشاء، و هذا المعنی يعرف بالقرائن الحافة بها، و الأمر فی زماننا سهل جدّاً بعد وجود المكاتب و الدوائر المعدّة لضبط هذه الأمور، فبالتوقيع علی البيع و شبهه فی هذه المكاتب يتمّ أمر الإنشاء من دون إجراء صيغة لفظية و لكن المتعارف بين أهل الشرع عدم الاكتفاء فی النكاح بمجرّد ذلك، بل يتعبدون بإجراء الصيغة اللفظية نظراً إلی الفتاوی الموجودة. و لكن قد عرفت عدم قيام دليل علی هذا الحكم و عدم حجيّة مثل هذه الإجماعات لا سيّما مع ما عرفت من تعليلاتهم بعدم صراحة الكتابة بل و عدم ظهورها فی أداء المقصود. هذا و لكن الإنصاف أن أمر النكاح يتفاوت مع سائر المعاملات بل لا يبعد كون النكاح من الأمور التوقيفية التی لا يمكن الرجوع فيها إلی عمومات وجوب الوفاء بالعقود، و لعلّ الوجه فيه هو التصرّفات الكثيرة من جانب الشارع المقدس فيه، و عدم اعتنائه بما دار بين العقلاء فی هذا الباب، و كثرة التخصيصات الواردة فيه، و كأنه قد تبدلت ماهية النكاح فی الشرع و كذا أسبابه ممّا استقر عليه ديدن العقلاء و أهل العرف، فلا يمكن الرجوع إليهم و الأخذ بعدم ردع الشارع عنه. و لذا قد يقال أن فيه شائبة العبادة، فإن من الواضح أنه ليس هذا من جهة احتمال اعتبار قصد القربة فيه، لعدم التفوه به من ناحية أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم بل و لا غيرهم، بل الظاهر أن تشبيهه بالعبادات إنّما هو من جهة كونه توقيفية. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۲۴ و حينئذ لا بدّ من الأخذ بالاحتياط فی جميع موارد الشكّ الذی لم يقم فيه دليل شرعی علی الجواز، و لا أقل من احتمال كون النكاح كذلك، و لذا بنينا علی رعاية الاحتياط فی أبواب النكاح و فی إجراء الصيغة أيضاً. و منه يظهر الحال فی الطلاق أيضاً لتلازم أحكامهما من هذه الجهة كما لا يخفی.

الثّانی- اهتمام الشارع بأمر الكتابة

اهتمام الشارع المقدس بأمر الكتابة فی أبواب المعاملات ممّا لا يكاد يخفی علی الناظر فی كتاب الله. إن القرآن قد اهتم بشأن الكتابة اهتماماً شديداً كيف و ان أطول آية فی كتاب الله هی آية الكتابة، و هی و إن كانت واردة فی أمر الدين و كتابته، و استشهاد شهيدين من الرجال عليه، أو رجل و امرأتين، و ليست ناظرة إلی ما كان فی مقام الإنشاء بل هی ناظرة إلی ما كانت سنداً علی حصول القبض و

الإقباض في الدين و شبهه، و لكن الناظر فيها يرى اعتماد الشارع عليها و تأكيده بالنسبة إليها و يمكن أن يكون جواباً متيناً لما عرفت من جامع المقاصد و المصابيح و شبههما من كون الكتابة بحكم الكناية أو إشارة الأخرس أو أهون منها و أنه لا صراحة فيها و لا ظهور. و كيف لا تكون ظاهرة في إفادة المراد مع ما صرّح به كتاب الله من كونها مدركاً شرعياً للدين كثيره و قليله. و قد وردت في هذه الآية أحكام كثيرة حول هذا المعنى ربّما تربو على ثمانية عشر حكماً! كلّها تدور حول مسألة الكتابة و الاستشهاد للديون، و لم يردّ بالنسبة إلى حكم من أحكام الله في القرآن الكريم ما ورد في هذا من الخصوصيات و الجزئيات، بحوث فقهية هامة، ص: ۱۲۵ و مع ذلك كلّه لا ندرى لما ذا أهملها الأصحاب و لم يعتنوا بشأنها و جعلوها من الكنايات أو من قبيل إشارة الأخرس أو أهون منها (و لا- فرق بين الإنشاء و الإخبار من هذه الناحية). و لعلّ السر في جميع ذلك ما مرّ عليك غير مرّة من عدم تداول الكتابة في تلك الأعصار، مضافاً إلى ما قد يظهر من بعض الروايات بادئ الأمر من الاعتناء بشأن الألفاظ فقط، و لكن قد عرفت الجواب عن الجميع. و بذلك كلّه ارتفع النقاب في هذا الباب عن وجه المطلوب و لم يبق شكّ في جواز الاعتناء بشأن الكتابة و الاكتفاء بالإنشاء بها في جميع أبواب العقود إلّا ما ورد النصّ بعدم جوازه و مع ذلك لا- تغتر بدعوى الإجماع على خلافه، و كم ترك الأول للآخر. و لكن طريق الاحتياط واضح، و هو سبيل النجاة و إن لم يكن واجباً في المقام. و الحمد لله على كلّ حال و هو العالم بحقائق الأحكام.

۵- حكم الخُمس في عصر الغيبة (عليه السلام)

اشارة

(حكم الخُمس في عصر غيبة الإمام (عليه السلام)) اعلم أن هناك معركة عظيمة في حكم الخُمس بكلا سهميه، (سهم السادة و سهم الإمام (عليه السلام)) في زمن الغيبة الكبرى، و فيه أقوال كثيرة نذكر أهمّها و هي عشرة أقوال:

الأوّل: إباحته للشيعة و سقوطها مطلقا

، كما عن سلّار و صاحب الذخيرة و غيرهما، و حكاه صاحب الحدائق عن جمع من المحدّثين من معاصريه، و لكنّ هذا القول شاذ لم يذهب إليه إلّا قليل من أصحابنا، و دليلهم في ذلك روايات كثيرة أوردها صاحب الوسائل في كتاب الخُمس (الباب ۳ من أبواب الأنفال). و قد ذكرنا في محله أنها غير ناظرة إلى تحليلها مطلقاً، بل إمّا ناظرة إلى تحليل المناكح و المساكن و شبهها، أو ناظرة إلى زمان خاصّ كان إباحتها صلاحاً للشيعة، فلذا أباحها إمام و أخذها إمام آخر، أو روايات ضعاف لا يمكن الركون إليها مع إعراض الأصحاب عنها، هذا مع ما سيأتي من أن غيبته (عليه السلام) و إن كانت مصيبة كبرى علينا و لكن لا توجب تعطيل أحكام الإسلام و لا- تنعدم مصارف الخُمس معها، بل هي باقية على ما كانت و قائمة على ساقيها، فعلى العلماء الفقهاء الذين هم نوابه صرفه في مصارفه، و كيف يمكن بقاء مصارفه قائمة مع إباحتها جميعاً للشيعة؟ و هل هذا إلّا تعطيل لأحكام الإسلام في عصر الغيبة التي يمكن استمرارها آلاف السنين (نعوذ بالله).

الثّاني: عزله بجميعه و الوصية به

كما عن المفيد (قدس سره) و غيره، و الظاهر أن نظرهم في ذلك إلى أنه حقّ مختصّ به (عليه السلام) بكلا شقيه، فيكون حاله حال سائر الأموال، المعلوم مالكها، المفقود عينه، فلا بدّ من حفظها حتّى توصل إليه. و أنت خبير بما فيه من الإشكال بالنسبة إلى عصر الغيبة الذي لا يعلم أمدها، و هل تطول مئات أو آلاف من السنين، و إن كنا ننتظر ظهوره كلّ يوم، و نسأل اللّه فرجه كلّ ساعة، فمع هذا الحال تكون هذه الأموال في معرض التلف بلا إشكال، مع ما مرّ و سيمرّ عليك من أن غيبته لا يسد مصارفها مطلقاً.

الثّالث: دفنه- كما حكاه المفيد

عن بعض من لم يسمه- استناداً إلى بعض المرسلات من ظهور كنوز الأرض له (عليه السلام) عند ظهوره، و أنت ترى ما فيه من الإشكالات الواضحة، و كيف يمكن دفن هذه الأموال العظيمة حيث يوجب ذلك إتلافها قطعاً استناداً إلى أمثال تلك الروايات الضعاف مع بقاء مصارفها و استوائها على سوقها.

الرّابع: دفع النصف المتمثل بحقّ السادة إليهم

، و أمّا حقه (عليه السلام) فإنه يودع أو يدفن كما عن الشيخ فى النهاية، و دليله فى الحقيقة مركب عن أدلّة الأقوال السابقة. و الجواب: أمّا بالنسبة إلى دفع حقّ السادة إليهم فلا ريب فيه و أمّا بالنسبة إلى غيره فهو ضعيف جدّاً لما عرفت و يأتى إن شاء الله.

الخامس: أن حقّ السادة يصرف فيهم، و أمّا حقّه (عليه السلام) فيقسم على الذرية

، كما عن المحقّق، و هو المشهور بين المتأخّرين و استنادهم إلى بعضها ورد من أنه إذا لم يكف للسادة سهمهم يتمه الإمام (عليه السلام) من حقّه (و هو الرواية الأولى و الثّانية من الباب الثّالث من أبواب قسمة الخُمس من كتاب الخُمس من الوسائل) و كلتاهما مرسلتان و ظاهرهما وجوب إتمام مئونة السادة من حقّه مع أنه لم يعهد ذلك من سيرة بحوث فقهية هامة، ص: ۱۳۱ الأئمّة (عليهم السلام) بل كانوا يصرفون سهمهم أحياناً فى غيره مع وجود المستحقين من بنى هاشم عادة، و احتمال عدم وجود مستحق بينهم فى جميع ذلك بعيد جدّاً.

السّادس: صرف سهم الأصناف الثّلاثة (حقّ السادة) إليهم، و أمّا حقّه (عليه السلام) فهو مباح للشيعة

كما عن المدارك و غيره لبعض ما عرفت، و قد عرفت الجواب منه أيضاً.

السّابع: كسابقه إلّا أن حقه (عليه السلام) يصرف فى مواليه

العارفين بحقّه من أهل الصلاح إذا كانوا فقراء كما عن ابن حمزة و غيره، و كأنهم زعموا أن ذلك هو القدر المتيقن من مصرفه فى هذه الأيّام، و سيأتى إن شاء الله أنه ليس كذلك قطعاً.

الثّامن: أن حقّ الأصناف تدفع إليهم و خمس الأرباح مباح مطلقا

، و كأنه نظر فى ذلك إلى أن أدلّة التحليل ناظرة إلى خصوص الأرباح (مع أن بعضها عام ظاهراً) و قد عرفت الجواب عنه أيضاً فلا نطيل بالإعادة.

التاسع: صرف حصّة الأصناف إليهم و التخيير فى حصته (عليه السلام) بين الدفن، و الوصية

، و صلة الأصناف مع الإعواز، بإذن الفقيه، كما عن الشهيد فى الدروس، و دليلهم هو الجمع بين أدلّة الأقوال السابقة، و لما لم يثبت ترجيح بعضها على بعض فلا بدّ من التخيير بين هذه المصارف، و يظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه سابقاً.

العاشر: و هو العمدة- دفع سهم الأصناف إليهم

، و أمّا حصة الإمام فتصرف فى كلّ أمر يحرز به رضاه من إقامة الشعائر و نشر الإسلام و صيانة الحوزات العلمية، و صلة الأصناف الثّلاثة من السادة و غيرهم من أهل الفقر و الصلاح مع رعاية الأهم فالأهم كما اشتهر بين المعاصرين (و هو المختار عندنا). و دليله- أمّا بالنسبة إلى صرف حصة الأصناف إليهم فممّا لا ينبغى الشكّ فيه، لأن الله وضعها لهم و لسد خلتهم و رفع حوائجهم، مع منعهم من الزكاة، و من المعلوم أن غيبة الإمام (أرواحنا له الفداء) لا تمنع من إيصال حقهم إليهم و تركهم محرومين من بحوث فقهية هامة، ص: ۱۳۲ الخُمس و الزكاة جميعاً، بل الإمام (عليه السلام) أما وكيلهم أو وليهم فى ذلك و مهما كان لا يوجب ذلك سقوط حقّهم، بل يجب قيام نوابه مقامه فى ذلك، أو نقول بجواز دفع المالكين إليهم بلا حاجة إلى إذن الفقيه كما قويناه فى محله، و أما بالنسبة إلى سهمه (عليه السلام) فإيضاحه يحتاج إلى مقدمة مهمة نافعة و هى: لا شكّ أن سهم الإمام من الخُمس إنّما هو من حقوق منصبه (عليه السلام) لا من مئونة شخصه، لوضوح عدم حاجته (عليه السلام) إلى هذه الأموال الخطيرة العظيمة بشخصه، لكنّه بما هو إمام للمسلمين و ترجع إليه حوائجهم، و بما أنه رئيسهم و زعيمهم و حاكمهم يحتاج إلى مئونة كثيرة يستلزمها هذا المنصب السامى، و هذه المئونة كثيرة جداً فى عداد أو عرض الحاجات التى تكون إلى جانبها، فليس سهم الإمام (عليه السلام) مالًا شخصياً حتّى يعامل معه معاملة أموال الغيّب. ثمّ إن من المعلوم أنه لا يجوز تعطيل جميع أحكام الدين بغيبته (عجل الله تعالى فرجه الشريف) بل يجب على المسلمين العمل بها و إقامتها مهما أمكن، و إذا احتاج ذلك إلى بيت المال لا بدّ من تحصيله من طرق قررها الشرع بأيدى نوابه العامة، و تعطيل سهمه (عليه السلام) يوجب تعطيل جميع ما كان يصرفه إليه فى مقامه، من إقامة حدود الدين و تعظيم شعائره و نشر أحكامه فهل يرضى هو (عليه السلام) بذلك؟ و من جانب آخر من الضرورى أنه لا بدّ أن تكون الحكومة الإسلامية بأيدى المسلمين لا بأيدى غيرهم و لا- بدّ لهم من إمام من أنفسهم و أحق الناس بهذا- على ما يستفاد من أدلّة كثيرة- هم علماء الدين و فقهاء المسلمين الجامعون للشرائط المقررة فى محلها (و هو المراد من ولاية الفقيه المشهورة بيننا) و من الواضح أنهم فى هذا المقام يحتاجون إلى مئونة كثيرة و يشكل سهم الإمام (عليه السلام) من الخُمس بعض هذه المئونة. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۳۳ و إذ قد عرفت هذا فاعلم: أن الواجب قيام نوابه (عليه السلام) بهذه المهمّة بقدر الإمكان و صرف سهمه فيما كان يصرفه عادة لو كان هو بيننا، و عند الشكّ لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن من موارد يرضاها من مصارفها. كما أن من المعلوم أن ذلك لا يختص بتكميل حصّة الأصناف من السادة فقط و إلّا يوجب تعطيل سائر وظائفه (عليه السلام) بما هو إمام المسلمين، و أمّا دفنه أو إلقاؤه فى البحر فهو كلام لا ينبغى التفوه به، كحفظه و إيداعه، فإنه لا معنى له مع وجود مصارفه بعد إن لم يكن ملكاً شخصياً، مضافاً إلى ما فيه من تعرضه للتلف قطعاً، و لا زال الحوزات العلمية بما فيها من الحركة و النشاط و نشر أحكام الإسلام تقوم بسهمه (عليه السلام) بحيث لولاه آل أمرهم إلى الفشل من هذه الناحية أو صار سبباً لسيطرة الجبابرة عليها. و يدلّ على ما ذكرنا جميع ما ورد فى أبواب الخُمس من أنه إذا ظهر القائم (عليه السلام) يأخذ الخُمس من الجميع و كذا ما دلّ على أن الخُمس عون لهم (عليهم السلام) على دينهم و عرضهم و حفظ مواليهم (الحديث ۲ من الباب ۳ من الأنفال) و غير ذلك من الأحاديث و الاعتبارات العقلية. (اللّهم عجّل له الفرج و اجعلنا من أعوانه و أنصاره بحقّ محمّد و آله (عليهم السلام)).

۶- فلسفة تنصيف دية النّساء

اشارة

(فلسفة تنصيف دية النّساء)

تمهيد

تعرضت شخصية المرأة على مرّ التّاريخ للإجحاف و الجور. فتارةً وصل حدُّ الظلم للمرأة إلى درجة أنّها لم تُحسب فى عداد النوع البشرى! بل اعتبرت وسيلة و أداة لإرضاء أهواء الرّجل و خدمته، و أنّها وجود مرتبط تماماً بوجود الرّجل إلى درجة أنّ بعض المجتمعات البشرية كانت تدفن المرأة حيّة مع زوجها فى حالة موت الزّوج! و الحاصل، أنّها حُرمت حقوقَها الاجتماعية و الإنسانية، و لم يسمح لها بأن تؤدّى وظيفتها التى أوكلتها الطبيعة البشرية إليها. و تارة أخرى أنزلوا المرأة تحت قناع الحضارة و حرية المرأة و التحديث إلى حضيض الرّذيلة و التسيب و الابتذال، و جعلوها آلة لشهواتهم و أهوائهم، فحطموا بذلك شخصيتها الإنسانية. و كلا الفريقين و على مرّ التأريخ حقّرا المرأة و أذلوا شخصيتها و أهانوها بإفراطهم و تفريطهم و كما قال أمير المؤمنين على (عليه السلام) فى حديث رائع «لا ترى الجاهل إلّا مفرِطاً أو مفرِّطاً» «۱».

مكانة المرأة فى عصرنا الحاضر

على الرّغم من أنّ بعض ملامح التيار الأوّل لا زالت عالقة فى أذهان و سلوك بعض الناس، و لكن هذا الاتجاه كفكر و عقيدة لم يُعد له من المؤيدين ما يعتد به. و أمّا الاتجاه الثّانى، فمؤيده فى عصرنا الحاضر يحاولون جادّين من أجل ترويج آرائهم و عقائدهم حول المرأة. و من جملة أساليب هذا التيار المفرِّط- فى طريق ترويج فكره- هو طرح مسألة المساواة بين الرّجل و المرأة فى الدّية، و يقولون: «لما ذا جعل الإسلام دية المرأة نصف دية الرّجل؟». و يتشدّقون متفلسفين: «يتنافى ذلك مع العدل الإلهى؟ و هل ينسجم هذا الحكم مع كرامة المرأة و شخصيتها الإنسانية؟ ثمّ أ لا يعنى ذلك أنّ شخصية الرّجل أفضل من شخصية المرأة بضعفين؟» ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت السميع العليم.

أسس البحث

اشارة

لكى تتضح الإجابة على هذا التساول و تتبين فلسفة هذا الحكم الإسلامى الحكيم، و لكى تتخذ المرأة موقعها اللائق بشأنها لا بدّ من التأمّل فى المباحث التالية: ۱- أنواع القتل و تعريف الدّية. ۲- دية المرأة من وجهة نظر فقهاء الإسلام. ۳- حكم دية المرأة فى الرّوايات الإسلاميّة (سنّية و شيعية). ۴- حدود تنصيف دية المرأة. ۵- فلسفة تنصيف دية المرأة. ۶- الإجابة عن الأسئلة المطروحة حول فلسفة التّنصيف. ۷- هل يدلّ تنصيف دية المرأة و اختصاص بعض المناصب الاجتماعية بالرّجال، على ضعف شخصيّة المرأة؟ ۸- موجز البحث و نتيجته. ۹- وصايا لنساء المجتمع الإسلامى. و نأمل من وراء حلّ غوامض هذه البحوث، توضيح فلسفة هذا الحكم الإلهى، و ازدياد إيماننا بأحكام و قوانين الشريعة الإسلاميّة المقدّسة- و التى تعتبر أكمل و آخر الأديان الإلهية.

۱- أنواع القتل و تعريف الدّية

القتل- من وجهة النّظر الحقوقية فى الإسلام- على ثلاثة أقسام، قتل العمد، قتل شبه العمد، و قتل الخطأ المحض: أ- قتل العمد: و هو أن يضرب شخص آخر بآلة قتّالة غالباً، أو غير قتّالة بقصد القتل، فيموت المضروب، و حكم هذا القتل هو القصاص. ب- قتل شبه العمد: و هو أن يضرب شخص آخر بآلة لا تقتل عادة، و بدون قصد القتل، فيموت المضروب اتفاقاً و الحكم هنا أن يدفع القاتل نفسه الدّية لأولياء المقتول. ج- قتل الخطأ المحض: و هو أن لا يقصد الضارب قتل المضروب و لا يستهدف ضربه أصلًا، و إنما استهدف شيئاً آخر فأصابت ضربته المقتول اتفاقاً فقتلته، كأن استهدف صيداً فأصاب إنساناً فقتله، و هنا الحكم كالقسم الثانى و هو الدّية، و لكن القاتل غير مأمور بدفع الدّية و إنّما العاقلة هى التى تدفع الدّية «۱». و من تعريف أقسام القتل الثلاثة يتضح أنّ المراد من الدّية

هو: «المال المدفوع إلى أولياء المقتول لجبر خسارة فقد صاحبهم، و مقدارها متعين فى قتل الخطأ المحض و شبه العمد، و أمّا فى قتل العمد فيتعين مقدارها طبقاً لتوافق الطرفين».

۲- ديهٔ النّساء من وجههٔ نظر فقهاء الإسلام

حكم ديهٔ المرأهٔ من وجههٔ نظر فقهاء الإسلام شيعةً و سنّهٔ، محدّد و قطعى، فكلّ بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۴۱ علماء الإسلام متّفقون على أنّ ديهٔ المرأهٔ نصف ديهٔ الرّجل، أى (۵۰۰ دينار)، و لم يخالف فى ذلك أحد منهم، و إليك كلمات بعض كبار الفقهاء (السنّهٔ و الشيعهٔ). ۱- يقول المرحوم الشّيخ محمّد حسن النّجفى (قدس سره) فى كتابه الثمين «جواهر الكلام»: «و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال نصّاً و فتوى فى أنّ ديهٔ المرأهٔ الحرّهٔ المسلمهٔ صغيرهٔ كانت أو كبيرهٔ، عاقلهٔ أو مجنون، سليمهٔ الأعضاء أو غير سالمهٔ الأعضاء على النّصف من جميع الأجناس المذكورهٔ فى العمد و شبهه و الخطأ، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص، بل هو كذلك من المسلمين كافهٔ إلّا من ابن عليّهٔ و الأصم» «۱». ۲- قال الشّيخ الطّوسى (قدس سره)- و هو من اتفقت كلمهٔ علماء الإسلام على احترامه و الإعجاب به و تقديره- فى كتابه القيّم «الخلاف»: «و ديهٔ المرأهٔ نصف ديهٔ الرّجل، به قال جميع الفقهاء، و قال «ابن عليّهٔ» «۲» و «الأصم»: و هما سواء فى الديهٔ، دليلنا إجماع الفرقهٔ و أخبارهم. و هو إجماع الأمّهٔ» «۳». ۳- و للمرحوم صاحب الرّياض (قدس سره)- و هو من كبار فقهاء الشّيعهٔ- كلام فى هذه المسألهٔ شبيه بكلام صاحب الجواهر، و بعبارهٔ أخرى: كلام صاحب الجواهر شبيه بكلام صاحب الرّياض. و لذا لا نكرّر ذلك الكلام «۴». بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۴۲ ۴- قال «ابن قدامهٔ» و هو من فقهاء العامّهٔ المقتدرين فى كتابه الفقهى المفصّل «المغنى»: «ديهٔ الحرّهٔ المسلمهٔ نصف ديهٔ الحرّ المسلم»- ثمّ ينقل ادّعاء «ابن النذر» و «ابن عبد البرّ» إجماع كلّ أهل العلم على ذلك، و يقول فى آخر كلامه: و حكى غيرهما عن «ابن عليّهٔ» و «الأصمّ» أنّهما قالا: «ديتهما كديهٔ الرّجل، و هذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابهٔ و سنّهٔ النبىّ (صلى الله عليه و آله)» «۱». و النّتيجهٔ هى أنّ مسألهٔ ديهٔ المرأهٔ إجماعيهٔ من وجههٔ نظر فقهاء الإسلام «۲».

۳- ديهٔ المرأهٔ حسب الرّوايات الفقهيهٔ

إنّ حكم ديهٔ المرأهٔ و إن لم يرد فى القرآن الكريم ذكر بخصوصها، إلّا أنّ الروايات الإسلاميهٔ- سواء فى مصادر أهل السنّهٔ، أو الرّوايات الواردهٔ عن أهل البيت (عليهم السلام)- عالجت هذا الموضوع بشكل واضح و موسّع، و قد تجاوز عدد الرّوايات حول هذه بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۴۳ المسألهٔ الثّلاثين، و عليه فالرّوايات متواترهٔ فى هذه المسألهٔ. و إليك عدّهٔ نماذج من تلك الرّوايات: ۱- روى عمرو بن حزم عن النّبى الأكرم (صلى الله عليه و آله) «ديهٔ المرأهٔ على النّصف من ديهٔ الرّجل» «۱». ۲- و قال معاذ بن جبل بعد أن روى الرّوايهٔ السّابقهٔ عن النّبى الأكرم (صلى الله عليه و آله): و هذه المسألهٔ مورد قبول كل المسلمين، و قد روى ذلك عن على (عليه السلام) و عن ابن عباس و زيد بن ثابت و لم يخالف فى ذلك أحد «۲». ۳- يقول عبد الله بن مسكان فى روايهٔ معتبرهٔ «۳» عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال «ديهٔ المرأهٔ نصف ديهٔ الرّجل» «۴». ۴- يقول عبد الله بن سنان- و هو من كبار رواهٔ الشّيعهٔ-: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول فى رجل قتل امرأته متعمداً فقال: «إن شاء أهلها أن يقتلوه و يؤدوا إلى أهله نصف الديهٔ، و إن شاءوا أخذوا نصف الديهٔ خمسهٔ آلاف درهم» «۵». و هذه الرّوايهٔ أيضاً صريحهٔ فى أنّ ديهٔ المرأهٔ نصف ديهٔ الرّجل. سؤال: أنّ حكم قتل العمد هو القصاص، و لكن لأولياء الدّم أن يوفقوا مع القاتل على ديهٔ معلومهٔ مقدارها، و عليه فالدّيهٔ هى ما وافقوا عليه سواءً كانت بمقدار الديهٔ الكاملهٔ (۱۰۰۰ دينار) أو أقل أو أكثر فى حين أننا نجد بأن الإمام (عليه السلام)- كما فى الرّوايهٔ السّابقهٔ- ذكر أنّ الديهٔ هى (۱۰۰۰ دينار) و هى الدّيهٔ الكاملهٔ، و عليه فالاستدلال بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۴۴ بالرّوايهٔ مشكل؟ الجواب: هذا الكلام صحيح، و لكن لما كان الغالب فى حالات المصالحهٔ و التوافق بين الطّرفين هو الاتفاق على الدّيهٔ الكاملهٔ، ذكرت الدّيهٔ الكاملهٔ فى هذه الرّوايهٔ

أيضاً، و عليه فالرّوايـة ناظرة إلى هـذا الأمر لا أنها فى مقام بيان قاعـدة كليـة جارية فى كلّ صور المصالحة و جميع و أنّه لا بدّ من دفع دية كاملة. فلا إشكال فى الاستدلال بها حينئذ. ۵- روى محمّـد بن قيس عن الإمـام الباقر (عليه السـلام) فى رجل قتل امرأةً قال: «إن شاء أولياؤها قتلوه و غرموا خمسـة آلاف درهم لأولياء المقتول، و إن شاءوا أخذوا خمسة آلاف «۱» درهم من القاتل» «۲». ۶- و روى أبو بصـير قال سألت أبا عبـد الله (عليه السـلام) عن الجراحات فقال: «جراحـة المرأة مثل جراحـة الرّجل حتى تبلغ ثلث الدّية فإذا بلغت ثلث الدّية سواء، أضـعفت جراحة الرّجل ضعفين على جراحة المرأة» «۳». هـذه الرّواية أيضاً تدل على أنّ دية المرأة نصف دية الرّجل. سؤال: هـذه الرّوايـة تتحـدّث عن ديـة الجراحات و لا ربط لها بدية القتل. الجواب: صـحيح أنّ الرّواية ليست صـريحة فى دية القتل، و لكن لمّـا لم يستثن الإمـام (عليه السـلام) مسألـة القتـل من هـذا القانون الكلّى (و هو تساوى الرّجل و المرأة إلى الثلث و تضاعف دية الرّجل بعد ذلك) يُعلم أنّ القتل أيضاً مشـمول لهذا القانون الكلّى. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۴۵ و هناك روايات أخرى يصل عددها إلى أكثر من ثلاثين رواية «۱». و النتيجة هى أنّ الروايات (سنية و شيعية) تدل على أنّ دية المرأة نصف دية الرّجل.

۴- حدود تنصيف دية المرأة

يمكننا التّوصل من مجموع الرّوايات الشّـريفة و كلمات علماء الإسـلام إلى هـذه النّتيجـة، و هى: أنّ دية المرأة ليست على النّصف من ديـة الرّجـل دائمـاً و فى جميع الموارد، أى أنّ ديـة الرّجـل و المرأة تتساويان فى ثلث الدّيـة الكاملـة (۳۳۳ دينـار تقريباً)، فلا اختلاف بينهما فى هذا الحدّ إطلاقاً، و على هذا لو ضرب رجل امرأة فيما يوجب عليه أقل من ثلث الدّية الكاملة، فعليه أن يدفع لها مبلغاً مساوياً لديـة الرّجل فى هـذا الخصوص، و لكن لو وصل إلى ثلث الدّيـة فصاعـداً كانت ديـة المرأة حينذاک على النّصف من دية الرّجل. هنا نلفت النظر إلى روايـة رائعة فى هذا المورد حيث انعكست فيها تفاصـيل هذه المسألة بوضوح: يقول أبان بن تغلب فى رواية معتبرة (و أبـان هـذا يعتبر من أجلاـء الأصـحاب، و قـد أدرک ثلاثـة من الأئمّـة الأطهـار- الإمـام زين العابـدين، و الإمام الباقر، و الإمام الصّادق (عليهم السـلام)، و قد كان الإمام الباقر (عليه السـلام) يباهى به أصـحابه و توجّع الإمام الصادق (عليه السـلام)، عند وفاته) «۲». بحوث فقهية هامة، ص: ۱۴۶ قلت لأبى عبد الله (عليه السـلام): ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشـرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشـرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشـرون؟ إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله و نقول: الذى جاء به شـيطان. فقال (عليه السـلام): مهلًا يا أبان، هذا حكم رسول الله (صـلى الله عليه و آله)، إنّ المرأة تعاقل الرّجل إلى ثلث الدّية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى نصف، يا أبان إنّك أخذتنى بالقياس، و السّنة إذا قيست محق الدّين» «۱». طبقاً لهذه الرّواية (و روايات كثيرة أخرى) فإن دية الرّجل و المرأة تتساويان إلى ثلث الدّية الكاملة، و من الثّلث فصاعداً تعود إلى النّصف. و فى هذه الرّواية درس كبير لنا، و هو أننا عند ما نواجه حكماً شـرعيّاً مسلّماً عسر على أفهامنا بلوغ مغزاه، و أشكل على عقولنا حلّ رموزه و كشف محتواه، فلا ينبغى لنا المسارعة إلى إنكاره و رفضه و إلّا حتى لو بلغنـا فى العلم و المعرفـة إلى مرتبـة «أبـان بن تغلب» فـإنّه لاـ يؤمن معه الانحراف و الزيغ، و طبعاً لا إشـكال فى تحرى بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۱۴۷ الحكمـة من هـذا الحكم، و اسـتجلاء الغايـة منه بـالسّؤال و البحث، و هـذا ما سـنفرد له بحثاً فى الفصل الآتى.

۵- فلسفة تنصيف دية المرأة

اشارة

سؤال: الإسـلام دين العـدل، و لـذا فإنّ النبى الأكرم (صـلى الله عليه و آله) اعتبر دماء المسـلمين متكافئـة، و لا فرق بين دم المرأة و دم

الرجـل، و لاـ الصـغير و الكبير، و لاـ الشـاب و الشّـيخ، و لا العالم و الجاهل، و لا الرّئيس و المرءوس، و لا المرجع و المقلِّد، حيث قال (صـلى الله عليه و آله) «المسـلمون إخوة «۱» تتكافأ دماؤهم» «۲». و على هـذا فكيف جعل الإسـلام ديـة المرأة نصف ديـة الرّجل (إذا وصلت دية الجناية إلى الثلث)، و هل ينسجم هذا الحكم مع روح العدالة فى الإسلام؟ مضافاً إلى ذلك، و على فرض أنّ فلسفة هذا الحكم هو أنّ النّساء فى الصّدر الأوّل للإسلام كُنّ أقل مشاركة فى الفعاليات الاجتماعيّة، أو لم يكن لهنّ دور أصلا، و لكن اليوم للنساء دور مهم فى المجتمع إلى درجة أنهنّ فى بعض النشاطات الاجتماعيّة يعملن إلى جنب الرّجل، و لهن الأسبقية فى قطاعات أخرى، و قد أجاز الإسلام هذه الفعاليات و النشاطات شريطة حفظ العفاف و رضا الزوج، فمع كل ذلك هل تبقى دية المرأة نصف دية الرّجل؟ الجواب: يمكن الإجابة عن الإشكال السّابق بجوابين: أحدهما إجمالى قصير، و الآخر مفصّل. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۴۸ الجواب الإجمالى: أنّ الدّية خلافاً لتصور البعض ليست ثمناً للدم! لأن ثمن دم الإنسان بنظر الإسلام يساوى آلاف أضعاف مقدار الدّية، بل و أكثر من ذلك، فالقرآن الكريم يرى بأن دم الإنسان المظلوم يعادل دماء كل البشر و مساو لها، حيث قال تعالى (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً) «۱». فدم الإنسان يعادل دماء كل البشر، و دماء كل البشر غير قابلة للتقدير المادى. و عليه، فتفسير الدّية، بأنّها ثمن الدّم، ليس تفسيراً صحيحاً. و هنا يطرح سؤال: إذا لم تكن الدّية ثمناً للدّم فما هى الدّية إذاً؟ هل الدّية نوع عقوبة و جزاء، أم إنّها جبران للخسارة الاقتصادية النّاشئة عن فقدان المقتول أو نقصانه؟ و نقول فى الجواب: إنّ الدّية جزاء و عقوبة، و فى نفس الوقت هى جبران للخسارة الماليّة النّاشئة من فقد المقتول، فهى عقوبة لردع النّاس من اقتراف القتل، و لكى يحتاط الإنسان فى تصرفاته، فلا يرتكب مثل هذا الخطأ الفضيع، و هى جبران للخسارة المالية، لأن فقد القتيل يسبّب عجزاً و خللًا اقتصادياً لعائلته، فالدّية تشغل هذا النقص و تسد هذا العجز، و لما كان الضرر الاقتصادى النّاشئ من قتل الرّجال أكبر بكثير من الضرر الاقتصادى النّاشئ من قتل النّساء و فقدانهن، صارت دية المرأة نصف دية الرّجل.

[جوانب شخصية المرأة]

اشارة

الجواب التفصيلى: أنّ لشخصية المرأة كما لشخصية الرّجل ثلاثة جوانب الجانب الإنسانى و الإلهى، الجانب العلمى و الثقافى، و الجانب الاقتصادى.

الجانب الإنسانى و الإلهى

لا فرق بين الرّجل و المرأة فى هذا الجانب، و كلاهما سواء أمام الله، و لكل منهما أن يطوى مراحل السير و القرب إلى الله فى مسيرة الإنسان التكاملية اللامحدود. و لذا فإنّ الخطاب القرآنى و الآيات الكريمة الواردة فى هذا الموضوع عامة و شاملة للجنسين معاً، و إليك نماذج لذلك: أ- ورد فى الآيات الأخيرة من سورة الفجر (يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي). و هذا الخطاب عام يشمل الرّجل و المرأة معاً، لأنّ التّكامل أحد الجانب الإلهية و الإنسانية حيث يكون كلّ من الرّجل و المرأة فيه على قدم المساواة و عليه فإن جميع أفراد البشر- رجالا و نساء- يخضعون لشمولية هذا العنوان و تعمّهم دائرة النفس المطمئنة فى صورة اجتيازهم أسوار النفس اللّوامة. ب- قال الله تعالى فى سورة النحل الآية ۹۷ (مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ). و الآية صريحة بأنّ من يعمل صالحاً- رجلا كان أو

امرأة- استحق الثّواب. ج- قال الله تعالى فى سورة الأحزاب، الآية ۳۵ (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْقانِتِينَ وَ الْقانِتاتِ وَ. أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظِيماً). و هـذه الآيـة صـريحة بعـدم الفرق بين الرّجل و المرأة فى هـذا الجانب الإلهى. و هـذه الآيات الثلاثة نماذج لكثير من الآيات القرآنية المجيدة الدالة على المساواة بين الرّجل و المرأة فى الجانب الإلهى و الإنسانى.

الجانب العلمى و الثقافى

و لا فرق بين الرّجل و المرأة فى هذا الجانب أيضاً. لم يخص الإسلام التعلّم بالرّجال، بل أوصى كل المسلمين- رجالا و نساء- بطلب العلم و التّعلّم، حتى ورد على لسان نبىّ الإسلام (صلى الله عليه و آله و سلم) أنّه قال «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم و مسلمة» «۱». و عليه فلا فرق بين الرّجل و المرأة فى الجانب العلمى و الثّقافى من وجهة النظر الإسلامية. سؤال: بعض الرّوايات أوجبت طلب العلم على الرّجال فقط حيث اقتصر فيها على ذكر المسلم دون إضافة المسلمة «۲»، و حينئذ أ لا يستفاد منها أنّ هناك تفاوتاً بين الرّجل و المرأة من هـذا البعد؟ الجواب: أوّلا: أن الوارد فى الرّواية المذكورة آنفاً هو التصريح بضرورة طلب العلم على المرأة أيضاً، كالرّجل بلا فرق. ثانياً: على فرض عدم وجود مثل هـذا التصريح المذكور، فإننا نقول بأنّ المراد من «المسلم» ليس فقط الرّجل المسلم، بل المراد جنس المسلم، سواء كان رجلا أو امرأة، كما ورد الخطاب فى القرآن الكريم للمسلمين بصورة عامة، فلا يتحدد موضوعه بالرّجال فقط، فمثلا، قال تعالى فى سورة البقرة الآية ۱۸۳ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ)، فهنا و إن كان المخاطب هم الرّجال، و لكن الصيام لا يختص بهم، بل هو حكم عام لكل المسلمين الواجدين لشرائط التكليف سواء كانوا رجالا أو نساء، و بعبارة أخرى: أن هـذه الصّياغة فى الخطابات تعتمد على التّغليب بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۱ فى الاستعمال. و النّتيجة هى أنّه لا فرق بين الرّجل و المرأة فى طلب العلم و المعرفة و سائر الأمور الثّقافية و الفكرية. سؤال آخر: إذا لم يكن هناك فرق بين الرّجال و النّساء فى الجانب الثّقافى و العلمى، فلما ذا نجد بعض الرّوايات تصرّح بمنع تعليم النّساء الكتابة و سورة يوسف و تعليمهن الحياكة و سورة النور «۱»؟ فلو قلتم: إنّ الآيات الواردة فى سورة يوسف تحكى قصّة زوجة عزيز مصر و النّساء المصريات اللاتى كنّ معها، و هـذه الآيات على الرغم من أنّها ذكرت فى القرآن و لوحظ فيها أسس العفّة و الأخلاق، إلّا أنّها قد تثير بعض النّساء. قلنا: إنّ هذا المقدار لا يمكن أن يكون مانعاً من تعليمهن هـذه السّورة الشريفة لنيل ثواب قراءتها، و الدقّة فى مفاهيمها. و الحاصل، أنّ النّساء و الرّجال ليسوا سواء فى الجانب الثّقافى و العلمى. الجواب: أوّلا: أنّ أسانيد هـذه الرّوايات ضعيفة و لا يعتمد عليها «۲». ثانياً: يستفاد من بعض الرّوايات الأخرى عكس هـذا المدعى، أى ورد الحث و التأكيد على تعليم هذه السورة للنّساء «۳». و ثالثاً: أنّ التدقيق فى آيات سورة يوسف (عليه السلام) المباركة يبين لنا أنّ هذه السّورة بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۲ مضافاً إلى عدم وجود أيّة نقطة سلبية للنساء فيها، تفيد أن سلوك زوجة عزيز مصر المشين و مردوداته الوخيمة، تعتبر خير درس و عبرة لكل من يوسوس له الشيطان، و كيف كان، فلا تفاوت بين الرّجل و المرأة من جهة المسائل العلمية و الثّقافية.

الجانب الاقتصادى

خلافاً للجانبين السّابقين، فإنّ الرّجل و المرأة فى هـذا الجانب الثّالث لا يقفان على أفق المساواة، أى أنّ مصروفات الرجال حتى فى عصرنا الحاضر- بل فى المجتمعات التى لا تعطى للدين قيمة و تدعى المساواة بين الرجل و المرأة فى كل شىء- أكثر بكثير من مصروفات المرأة. و هـذا الفرق أمر واقعى لا يمكن إنكاره بمجرد بعض الشعارات الجاذبة، و يعود هـذا الفرق لعدّة أسباب: أ- إنّ المرأة تقضى شطراً طويلا من حياتها فى الحمل و الولادة و الرضاعة و الحضانة، و هى طبقاً للأعراف و التّقاليد فى كل المجتمعات

مسئولة عن تربية الأولاد. و هذه المراحل تشغل قسماً كثيراً من أفضل أيّام حياة المرأة، و هى أيّام الشّباب. فإذا كان للوالدين ثلاثة أولاد على أقل التّقادير «۱». و إذا أرادت كلّ أمٍّ أن تقضى ثلاثة دورات حمل و ولادة و حضانة و تربية أطفال، فإنّ قسماً مهماً من أيّام شبابها تكون وقفاً على هذه الدّورات الثّلاث، مضافاً إلى أنّ ذلك يستهلك بعض طاقتها و قدرتها، و هذه المسألة مرتبطة بطبيعة المرأة التركيبية و الجسدية، و هو أمر واقعى لا بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۳ مفرّ منه، و يعتبر من الموانع التى تعيق المرأة عن ممارسة الفعاليات و النشاطات الاقتصادية كما يمارسها الرجال. ب- إنّ تركيب المرأة الجسدى يختلف عن تركيب الرّجل، فجسد الرّجل يتناسب مع الأعمال الصعبة، بخلاف جسد المرأة الذى لا يتناسب مع كثير من تلك الأعمال و الممارسات، و لذا فإنّ المرأة ممنوعة جسدياً عن بعض الفعاليات الاقتصادية و الاجتماعية حتى فى تلك المجتمعات التى تدعى المساواة بينهما. ج- و بغض النظر عن الأمور المذكورة أعلاه، فإننا و بحسب الدراسات العلمية و الإحصائيات نجد أنّ الرجال أكثر تحصيلا للثروة من النّساء، حتى فى المجتمعات المدعية للمساواة. و نخلص من ذلك، أنه لا فرق بين النّساء فى الجانب الإلهى و الجانب الثقافى، و لكنهما يختلفان فى الجانب الاقتصادى، و من هنا اعتبر الإسلام الزوج مسئولا عن تأمين زوجته اقتصادياً. و من هنا فإنّ الفراغ الناشئ من فقدان الرّجل فى العائلة أكبر من الفراغ الناشئ من فقدان المرأة فيها، و لذا كانت دية الرّجل ضعف دية المرأة.

۶- الإجابة عن عدّة أسئلة

السّؤال الأوّل [فى دية النساء النموذجيات فى الحقول الاقتصادية]

كما مرّ سابقاً لا يخفى أن للنّساء فى هذا العصر مشاركة فعّالة فى كثير من الحقول الاقتصادية جنباً إلى جنب الرّجل، بل إنّ المرأة قد سبقت الرّجل فى بعض النّشاطات، و من هنا نجد أحياناً أنّ بعض النّساء ينتخبن كعاملات نموذجيات فى مجال الصناعة أو الزراعة، و السؤال هو: هل إنّ دية مثل هؤلاء النسوة نصف بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۴ دية الرّجل أيضاً، أم أنّها مساوية لديته؟ الجواب: أشرنا مسبقاً إلى أنّ تشريع القانون يلاحظ فيه الحالات العامة و الغالبة، لا الحالات الفردية المحدودة، و لا شك فى أنّ مجموع رجال مجتمع أكثر فعالية من مجموع النّساء فى ذلك المجتمع. و بتعبير آخر، أنّ فلسفة و حكمة تشريع القوانين موجودة فى الحالة الغالبة و العامة، لا فى كل الأفراد، و مع ذلك فإنّ القانون يطبّق على كل الأفراد بلا استثناء، حتى أولئك الذين لا تتوفر فيهم حكمة القانون و غاياته «۱». و هذا المعنى هو السّائد فى القوانين و العادات العرفية أيضاً، فمثلا الغرض من منع اجتياز إشارات المرور فى الشوارع المتقاطعة إنما هى للحدّ من حوادث المرور، فلو فرضنا أنّ شخصاً كان يقود سيارته و وصل إلى تقاطع ما، فكان الضوء أحمر، و لم يكن فى الجهة المقابلة أى واسطة نقل يحتمل اصطدامه به، فهل يحقّ له اجتياز التقاطع فى تلك الحالة بحجة أنّ الشارع خال من السيارات؟ كلّا، فإنه لو كان ذلك جائزاً لأمكن التشكيك و الإخلال فى كل الأحكام.

السّؤال الثّانى: قد يكون المقتول طفلا ذكراً أو أنثى، فهل إن دية الطّفل الذكر ضعف دية الأنثى

كذلك؟ فى حين أنّه لا فرق بين هذين الطفلين، فإن الفراغ الناشئ من فقدان الطفل الذكر مساو للفراغ الناشئ من فقدان الطفلة (إذا كان المعيار هو الضرر الاقتصادى)، فلما ذا تكون دية الأنثى هنا نصف دية الذكر؟ الجواب: بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۵ أوّلا: أنّ هذين الطفلين لن يبقيا طفلين إلى آخر العمر، و عليه فإن الطّفل الذكر يعتبر منتجاً اقتصادياً بالقوّة، و إن لم يكن كذلك بالفعل، و جانبه الاقتصادى هذا أقوى من جانب الأنثى الاقتصادى و إن كان بالقوّة و ليس بالفعل! ثانياً: كما قلنا فى الجواب على السؤال الأوّل، فإنّ القوانين يلاحظ فيها الحالة العامة و الغالبة، و لا يمكن أن يستثنى تطبيقها فى بعض الموارد الجزئية، لأنّ ذلك يؤدى إلى زعزعة تلك القوانين.

السّؤال الثّالث: إذا كانت الغاية من تشريع الدّية

هى تعويض الخسارة الاقتصاديـة النّاشـئة من فقـدان القتيل، فإنّ هـذه الغايـة تختلف شـدّة و ضـعفاً فى نفس جنس الرجال، فلا بـدّ أن تختلف الدّية فى الرجال أنفسـهم، فإنّ الفراغ الذى ينشأ من فقد الرّجال ليس متساوياً، فهو فى فقد العالم أكبر منه فى فقد العامل مثلا! و لا يتساوى الفراغ الناشـئ من فقد مهندس ماهر مع فقد عامل بسـيط أبداً! و كذا الفراغ الناشـئ من فقد طبيب متخصص حاذق و فقد مضـمّد عـادى! و عليه فلاـ بـدّ من اختلاف فاحش فى ديات الرّجال أنفسـهم؟ الجواب: كما قلنا سابقاً، فإنّ الفرد ليس هو الملاك فى وضع القوانين، و إنّمـا المعيـار هو مجموع أفراد المجتمع، و عليه إذا أخـذنا بعين الاعتبار مثل هـذه الفروق فإنّ المجتمع سـيتعرض إلى اختلاف و جدال دائمى، و قد ينجر الأمر إلى الفوضى الاجتماعية و الاضطراب. و لذا فإنّ الشارع المقدّس لم يلاحظ هذه الاختلافات الجزئية فى ملاكاته القانونية.

السّؤال الرّابع: إنّ الاختلاف بين الرّجل و المرأة فى المجالات و الفعاليات الاقتصادية

هو حصيلة بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۶ ظلم الرّجال للنساء على مرّ التّاريخ، و ترتب على ذلك إبعاد المرأة عن الحياة الاقتصادية، فلم تتمكن من الإبـداع و الازدهار. فهذا الانكماش للمرأة من قبل الرّجل فى النّشاط الاقتصادى وليد المعادلات الظالمة و لا ينبغى ترسـيخ هـذا الظلم و من أجله يحكم بتنصـيف ديـة المرأة؟ الجواب: قلنـا قبـل الخوض فى هـذا الفصـل، انه ينبغى أن لاـ تتأثر البحوث العلمية بالعواطف و الشـعارات، فإذا ما تأملنا جيداً فى الفوارق الطبيعية الموجودة بين الرّجل و المرأة، لم يرد مثل هذا الإشـكال. و بتعبير آخر، إذا فرضـنا أنّ المرأة لم تتعرض أصـلا لأى ظلم من قبل الرجال، و أنّ كل الأحكام الإسـلامية تطبق بشـكل دقيق، مع ذلك سنجد فرقاً بينهمـا فى الجـانب الاقتصـادى، فمن الـذى يمنع المرأة اليوم فى مجتمعنـا من أن تمـارس نشاطاً أو عملا اقتصادياً؟ لا يمكننا أن ننكر وجود بعض الموانع الطبيعيـة التى تمنع المرأة عن ذلك حتى لو لم يمنعها الرجل، و عليه فالاختلاف بينهما فى الجانب الاقتصادى أمر طبيعى، و لا ربط له بمسألة ظلم الرّجل للمرأة عبر التأريخ، و إن نكن جاحدين لمثل هذا الإجحاف.

السّؤال الخامس: بعد قبول صحّة قبلنا مسألة تنصيف دية النّساء

، فإنّ مفهوم ذلك هو أنه لا مساواة بين الرّجل و المرأة، و هذا مخالف لمقتضى العدل الإلهى؟ الجواب: إنّ المهم فى الأمر هو تحقيق العـدل، و العـدل لاـ يسـاوق دائمـاً المسـاواة، بل قـد تكون المساواة أحياناً ظلماً، أى أنّ المساواة فى بعض الأحيان عـدل، و فى أحيان أخرى بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۱۵۷ ظلم، فمثلاـ لو أنّ معلّمـاً منـح كـل طلابـه درجـات متساويـة، فهـذه مساواة، و لكنها تمثل ظلماً، لاختلاف مستويات الطلاب العلمية و الاكتسابية. نموذج آخر: لم يعتبر الشارع المساواة فى الإرث، و إنّما حدّد نسبة معينة لكل وريث بحسب الطبقات، لأنّ المساواة هنا ظلم، فلا ينبغى أن يأخذ الجميع بالتساوى و إنما لا بدّ من ملاحظة درجة قرابة الوريث للمورث «۱». و كـذا الكلام فى تنصيـف إرث المرأة بالنسبـة إلى حصـة الرّجل. لاحظوا هذه الرّواية الواردة فى هذا المعنى: روى هشام بن سالم- و هو من أصـحاب الإمام الصّادق (عليه السـلام)- قال قال عبـد الكريم بن أبى العوجاء لمحمد بن على بن النعمان (مؤمن الطاق)- و هو موثّق من قبل علماء الرجال و كان عالماً و ماهراً جـدّاً فى علم الجـدل- ما بال المرأة الضـعيفة لها سـهم واحد و للرجل القوى المؤسر سهمان؟ قال: فـذكرت ذلك لأبى عبـد الله (عليه السـلام) فقال: «إن ليس لها عاقلـة و لا نفقة و لا جهاد- و عدّ أشـياء غير هذا- و هذا على الرّجال، فلذلك جعل له سـهمان و لها سـهم» «۲». فهنـا لو قلنـا بتساويهمـا فى الإرث لكان ذلك ظلماً. أضف إلى ذلك، أنّنا إذا تأملنا جيداً وجدنا بأنّ سـهم المرأة أكثر من سـهم الرّجل، لأنّ الرّجل يصرف سهماً له و يصرف الآخر على عائلته و منهم الزوجة، بينما

المرأة لا تصرف من سهمها شيئاً على عائلتها، فهى تستفيد من حصّة الزوج مضافاً إلى حصتها، و لا عكس، فحصة المرأة إذن أكثر من حصة الرّجل. و عليه، فمضافاً إلى أن المرأة لا- تتعرض للظلم و الإجحاف فى مسألة الإرث، بل بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۸ و إنّ الشارع المقدس أولاها برعاية خاصة- و النتيجة هى أنّ المساواة ليست دائماً عدلا، بل قد تكون ظلماً أحياناً «۱». و من مجموع هذه البحوث نستنتج أن لتنصيف دية النّساء فلسفة واضحة، و هى أنّ الضرر الاقتصادى الناشئ من فقدان الرّجل أكبر بمراتب من الضرر الناشئ من فقدان المرأة، و لذا كانت دية الرّجل ضعف دية المرأة. و ما ذكرناه كان أحد الطرق لحلّ مثل هذه الشبهات، و يمكننا هنا أن نعالج الموضوع بنحو آخر، و هو أن نقول: نحن نعتقد بأنّ الأحكام الإلهية مبتنية على أساس العلم الإلهى اللامحدود، و أنّ القوانين و الشرائع خاضعة و تابعة للمصالح و المفاسد، و عليه فإنّ ما ندركه من فلسفة الأحكام يرتبط غالباً بالأحكام الكلية، كالصلاة، و الصوم، و الجهاد، و الحج، و الأمر بالمعروف، و النهى عن المنكر، و الدّية، و الإرث، و أمثالها، أمّا جزئيات هذه الأحكام فيمكن لنا أن ندركها و يمكن أن لا ندركها، و هى مصداق للحديث الشريف «لا شىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» «۲». فلما ذا كانت صلاة الصبح ركعتين؟ و لما ذا كان الطواف سبعة أشواط؟ و لما ذا يجب الطواف من اليمين إلى اليسار؟ و لما ذا لا بدّ أن يبدأ السعى من الصفا و يختم بالمروة؟ و أمثال هذه الأسئلة فى خصوص بعض الجزئيات، فقد لا ندرك فلسفتها، و لكن يكفى أن نعلم بأنّ كل هذه الأحكام قد رسمت معالمها بالعلم الإلهى الأزلى، و بعد أن اعتقدنا بالنبوة و عصمة و حقانية أئمة الهدى (عليهم السلام)، نخضع لكلّ ما جاء عنهم و نسلّم بحوث فقهية هامة، ص: ۱۵۹ تسليماً. هذا، و لا تشكل هذه المسألة مانعاً من السعى لإدراك و تعقُل فلسفة المسائل الكليّة (كفلسفة أصل الصلاة و الحج و أمثال ذلك).

۷- هل يعتبر تنصيف دية النّساء و منعهنّ عن بعض المناصب الاجتماعية، دليلا على ضعف إيمانهنّ؟!

الأفضل أن نطرح هذا السؤال بصورة أكثر تفصيلًا بأن نقول: هل كل من منعه الإسلام بعض المناصب يعدّ فى ضعفاء الإيمان؟! و إذا كانت دية المرأة أقل من دية الرّجال، أو أعفيت من إشغال بعض المناصب، فهل يدلّ ذلك على ضعف إيمانها و نقص عقلها؟! للإجابة على مثل هذه الأسئلة لا بدّ من الالتفات إلى أنّ إحراز منصب معين يحتاج إلى الاتصاف بصفات و شرائط ذلك المنصب، فإذا لم تتحقق تلك الشرائط فى شخص معين، و أُبعد عن هذا المنصب، فإن ذلك لا يدلّ على نقص فى ذلك الشخص، فلا يقال إنّ إيمانه ضعيف أو إنّ عقله ناقص. و توضيح ذلك هو أنّ عدداً من المناصب الحساسة و الخطيرة فى أى مجتمع من المجتمعات يشترط فيها بعض الشروط و المواصفات، فمثلا للقيام بمنصب القضاء يشترط القانون حدّاً أعلى، و حدّاً أدنى للسن، فلا يسمح لمن كان فى سنّ أقل من الحد الأدنى أو أكثر من الحدّ الأعلى القيام بوظيفة القضاء، لأنه إن كان فى عمر أقل من الحدّ الأدنى فإنه يفتقد التجربة و الخبرة الكافية، و إن كان فى عمر أكثر من الحدّ الأعلى فإنه قد لا يمتلك الصبر اللازم لمنصب القضاء الخطير. و عليه، فمن لم يكن عمره فى إطار الشرط المذكور، لا يعتبر ضعيف الإيمان، و لا ناقص العقل، و لا مذنباً! بحوث فقهية هامة، ص: ۱۶۰ و كذا من أراد أن يكون طيّاراً، لا بدّ أن يكون طوله بحدّ معين، فمن لم يكن كذلك، بل كان أقصر مثلًا، فإنه يمنع من القيام بهذه المهمة، و ليس ذلك ضعفاً فى إيمانه، و لا نقصاً فى عقله. و بالجملة أن كل عمل مشروط بشرائط معينة، و يحق فقط لمن حاز تلك الشرائط أن يكون مؤهلًا لذلك العمل و إلّا فلا، و لا يعنى ذلك ضعفاً فى إيمانه، أو نقصاً فى عقله.

۸- خلاصة البحث

نستنتج من مجموع البحوث السابقة ما يلى: أوّلا- أنّ دية النّساء تساوى دية الرجال إلى حدّ الثلث، فإن تجاوزت الثلث عادت إلى النصف. ثانياً: أنّ هذا الأمر متفق عليه و مسلّم من وجهة نظر الروايات، و آراء الفقهاء، و علماء كل المذاهب الإسلامية. ثالثاً: أن لهذا الحكم الإسلامى فلسفة و حكمة واضحة، و هى عبارة عن أنّ الفراغ الناشئ من فقد الرّجل فى العائلة و الأسرة و المجتمع أكبر من

الفراغ الناشئ من فقد المرأة، و لذا فدية الرجال ضعف دية النّساء. رابعاً: إعفاء النّساء من القيام ببعض المهام و المناصب ليس ضعفاً في إيمانهن، و لا نقصاً في عقولهن. خامساً: لا فرق بين النّساء و الرجال في الجانبين الإلهي و العلمي، و إمكان القرب من الله، و الارتقاء على مدارج الكمال و العلم.

۹- وصايا لنساء المجتمع الإسلامي

لقد رفع الإسلام النّساء من منتهى حضيض الحرمان إلى أعلى مراتب العزّة و الكرامة، و أعطى المرأة- و قد حرمت حتى حق العيش و الحياة في الجاهلية- ذلك المقام الشامخ. و التّاريخ يحدثنا أنّ المرأة لم تكن تعاني من المظلومية و الحرمان في المجتمع الجاهلي فحسب، بل إنّ هذا الأمر كان رائجاً حتى في مناطق أخرى من العالم، و لم يكن حال المرأة في تلك المجتمعات أفضل من حالها في المجتمع الجاهلي العربي، فلقد كانت المرأة هي الأكثر حرماناً و مظلومية حتى كانت إنسانيتها موضع التشكيك و الترديد، و قد ارتفع هذا الظلم بفضل و الإسلام و لله الحمد، و إن تخلّف بعض الرجال عن تطبيق رأي الإسلام في حق المرأة، فهذا لا ربط له بالإسلام. و شكر هذه النعمة الكبيرة إنما يكون بعدم الانخداع و الانجراف مع الشعارات البراقة الخداعة و وساوس الخنّاسين، و كذلك بإطاعة القوانين و الأحكام الإلهية، فإن صرف النّساء أو الرجال عن وظائفهم الحقيقية لا يُعدّ خدمة لهؤلاء، بل هو خيانة لهم. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

۷- حجيّة علم القاضي

اشارة

(حجيّة علم القاضي) قال الإمام الخميني (قدس سره) في التحرير: للحاكم أن يحكم بعلمه في حقوق الله و حقوق الناس، فيجب عليه إقامة حدود الله تعالى لو علم بالسبب، فيحدّ الزاني، كما يجب عليه مع قيام البيّنة و الإقرار، و لا يتوقّف على مطالبة أحد. و أمّا حقوق الناس فتقف إقامتها على المطالبة، حدّاً كان أو تعزيراً، فمع المطالبة، له العمل بعلمه. أقول: هنا في الواقع فرعان مختلفان: أحدهما: حجيّة علم الحاكم في باب القضاء و عدمه. ثانيهما: إنّه لا يشترط في إجراء حدود الله مطالبة أحد، و لكن في حقوق الآدميين يشترط مطالبة صاحب الحقّ. فما يظهر بادئ الأمر عند ملاحظة العبارة و كذلك عبارة المحقّق في الشرائع من أنّ الفرع الثّاني من قبيل التفصيل في عمل القاضي بعلمه، في غير محلّه، فتدبّر جيّداً. و الكلام يقع في الفرع الأول: و هو مسألةٌ مهمّةٌ لها آثارٌ كثيرةٌ في مختلف أبواب القضاء و فيها أقوالٌ كثيرةٌ، و خلاصة الأقوال في ذلك ما ذكره شيخنا الشهيد الثّاني (قدس سره) في المسالك في كتاب القضاء ما ملخّصه بحوث فقهية هامة، ص: ۱۶۶ ظاهر الأصحاب الاتّفاق على أنّ الإمام (عليه السلام) يحكم بعلمه مطلقاً لعصمته المانعة من تطرّق التهمة، و علمه المانع من الخلاف. و الكلام في غيره من الحكّام و هنا أقوالٌ أربعةٌ: ۱- و هو الأظهر بينها، أنّه يحكم بعلمه مطلقاً. ۲- قيل: لا يجوز مطلقاً. ۳- و هو قول ابن إدريس: يجوز في حقوق النّاس من دون حقوق الله. ۴- و هو قول ابن الجنيد: بالعكس في كتابه الأحمدي «۱». و هناك قولٌ آخر نستحسنه و سنشير إلى أدلّته و هو الأفضل، و حاصله الفرق بين مبادئ العلم فإنّ مبادئ علم القاضي على ثلاثة أقسام: ۱- ما تكون حسّيةً، كما إذا رأى الحاكم من يشرب الخمر أو سمع القذف. ۲- ما لا تكون حسيّةً و لكن تكون قريبةً من الحسّ مثل ما ورد في قضاء مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب- صلوات الله و سلامه عليه- من أنّه أمر بشقّ ولد تنازعت فيه امرأتان، كلّ واحدة منهما تدّعي أنّها أُمّه، فقالت إحداهما: لا تشقّه يا أمير المؤمنين و أعطه الأخرى «۲» فعلم (عليه السلام) أنها أُمّه، و كذلك ما حكي من أمره (عليه السلام) قنبر بضرب عنق العبد عند ما تنازع رجلين، كلٌّ منهما يدّعي أنّه المولى و الآخر عبده، فلمّا رأى أنّ أحدهما نحّى عنقه مخافة ضربه، علم أنّه العبد «۳». إلى غير ذلك ممّا ورد مشابهاً لهذه الأحداث

فإنّ المستند فی جمیع ذلک هو العلم الحاصل من المبادی القریبة من الحسّ. بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۶۷ ۳- ما کان حاصلًا من مبادئ حدسیّة محضة عن طریق جمع القرائن المختلفة التی ستأتی الإشارة إلیها فعلم من جمیعها بواقع الأمر. فنقول بحجیّة علمه فی الأولین دون الأخیر «۱».

أقوال العامّة

قال شیخ الطائفة (قدس سره) فی کتاب القضاء من الخلاف ما خلاصته: للحاکم أن یحکم بعلمه فی جمیع الأحکام من الأموال و الحدود و القصاص و غیر ذلک، سواء کان من حقوق الله أو من حقوق الآدمیین و لا فرق فیه بین أن یعلم بعد التولیة أو قبلها، و فی موضع ولایته أو غیر موضع ولایته. و للشافعی قولان: أحدهما مثل ما قلناه أی القبول مطلقاً و الثانی أنّه لا یقضی بعلمه بحال (و قد یقال إنّما توقّف فیه لفساد القضاة فی عصره). و به قال من الفقهاء مالک و أحمد. و أمّا أبو حنیفة فإنّه فصل بین ما إذا علم بذلک، بعد التولیة فی موضع ولایته، و ما إذا علم به قبل التولیة أو بعدها فی غیر موضع ولایته. هذا فی حقوق الآدمیین، و أمّا فی حقوق الله تعالی فلا یقضی عندهم بعلمه بحال. ثمّ استدلّ علی مختاره بالإجماع و أخبار الطائفة و أدلّة أخری ستأتی الإشارة إلیها إن شاء الله «۲».

أقوال الخاصّة

قال فی الجواهر: بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۶۸ و غیره (غیر الإمام المعصوم (علیه السلام)) من القضاة یقضی بعلمه فی حقوق النّاس قطعاً، و فی حقوق الله تعالی علی قولین أصحّهما القضاء، و فی الانتصار و الغنیة و محکی الخلاف و نهج الحقّ و ظاهر السرائر، الإجماع علیه، و هو الحجّة «۱». و قال النراقی فی المستند: إذا کان الحاکم عالماً بالحقّ فإن کان إمام الأصل فیقضی بعلمه مطلقاً إجماعاً، و إن کان غیره فکذلک علی الحقّ المشهور کما صرّح به جماعة بل عن الانتصار و الغنیة و الخلاف و نهج الحقّ، و ظاهر السرائر الإجماع علیه «۲». و الکلام فی مقامین:

المقام الأوّل: هل یقضی الإمام المعصوم (علیه السلام) بعلمه أم لا؟

المشهور المعروف المدّعی علیه الإجماع عن جماعة من الأکابر أنّه یقضی بعلمه مطلقاً، بل لم یحک الخلاف إلّا عن ابن الجنید و حیث إنّ هذه المسألة قلیلة الجدوی، لأنّ الإمام المعصوم (علیه السلام) أعرف بوظائفه من کلّ أحد، نغضّ النظر عنها «۳».

المقام الثّانی: و حاصل الکلام فیه

اشارة

یستدعی تقدیم أمرین:

۱- حجیّة العلم لا تنافی عدم العلم به فی مقام القضاء

، لأنّ العلم کما ذکر فی محلّه علی قسمین: «علمٌ طریقیٌ و علمٌ موضوعی»، و العلم الطریقیّ حجة من أیّ سبب حصل و لأیّ بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۶۹ شخص کان، بل الحجیّة ثابتة فی ذات العلم فلا یحتاج إلی برهان و لا یمنع منه مانعٌ. و أمّا العلم الموضوعی فحجیّته تابعة لدلیل اعتباره فی الموضوع، فإن أخذ فیه مطلقاً کان حجّة کذلک، و إن أخذ بنحو خاص فهو أیضاً کذلک کما فی

مقام الشـهادة. و إنّما الكلام فى أنّ باب القضاء- و ما هو طريق فصل الخصومة- من أيّهما؟ فهل المدار فيه على ثبوت الواقع بالعلم أو الطريق الظنّى المعتبر القائم ما قام العلم الطريقىّ؟ أو لا يكفى ثبوت الواقع فيه للقاضـى إلّا من طريق خاصٍّ، فالواجب تحصـيل العلم أو الظنّ المعتبر الحاصـل من طرق خاصّـة (كالبيّنـات و الإيمـان). و بعبـارة أخرى هـل الواجب على القاضـى فصـل الخصومـة و إحقـاق الحقوق بمـا ثبت عنـده و تحقّق له من أى طريق كـان، و إيصـال الحقّ إلى صـاحبه مهمّـا كان؟ أو اللازم عليه كون الإحقاق من طرق خاصّـة عيّنها الشارع؟ فليس العلم أو الظنّ هنا علماً أو ظنّاً طريقيا محضاً بل هما مأخوذان فى موضوع حكمه. و قد ذكر فى محلّه أنّه لا مانع من أخـذهما فى الموضوع بصـفة الطريقيّـة. الـذى يظهر بعـد التـدقيق فى أدلّـة القضاء و آدابه، أنّ الشارع المقـدّس جعل له طرقاً خاصّـةً، و من هنا يظهر أنّ اسـتدلال صاحب الجواهر (قدس سـره) و غيره فى إثبات حجيّة علم القاضـى- بما ورد فى الكتاب من قوله تعـالى (. وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ.) «۱» و قوله تعالى (. وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَـدْلِ.) «۲». و قوله تعالى (يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنـاكَ خَلِيفَـةً فِي الْأَرْضِ فَـاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.) «۳» و مَـن حكم بعلمه فقـد حكم بـالحقّ و العـدل «۴»- قابل للنقـد و الإشـكال. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۷۰ و حاصـل كلامه أنّ الحكم معلّق على عناوين واقعيّـة من «الحقّ» و «القسط» و «العـدل» و العلم طريق إليهـا فيجوز الحكم على وفقه و لكنّه أوّل الكلاـم لإمكـان اعتبـار ثبوتهـا من طرق خاصـة كالبيّنـة و الإيمـان. و كـذا الاسـتدلال بالأولويـة و أنّ العلم أقوى من البيّنـة المعلوم إرادة الكشف منهـا (فهو مقبول فى إثبات الحقوق و الحـدود) «۱». و كـذا قوله أنّ تحقّق الحكم معلّق على عنوان قـد فرض العلم بحصوله و مراده أنّ حدّ الزنا معلّق على عنوان «الزَّانِيَةُ» وَ «الزَّانِي» فى الآية الشـريفة و الروايات الكثيرة، و كـذا حدّ السـرقة معلّقٌ على عنوان «السَّارِقُ» وَ «السَّارِقَةُ» إلى غير ذلك من الأحكام، فالحكم معلّق على عنوان واقعى و العلم طريق إليه «۲». كلّ ذلك قابلٌ للمناقشـة، فإنّه يرد على الجميع أنّ كلّ ذلك فرع كون وظيفـة القاضـى الأخـذ بالواقع مطلقاً، و من أى طريق علمى أو ظنّى معتبر حصـل له، و هـذا أوّل الكلاـم بـل من المحتمل كون وظيفته الأخـذ بالواقع بقيـد الوصول إليه بطرق خاصّـة كالبيّنـة و اليميـن، فمـا لـم نتحقّـق ذلـك فى مقـام الإثبـات لاـ يصـحّ الاسـتناد إلى هـذه الأدلّـة و أمثالهـا. و الحاصـل أنّ أسـاس هـذه الاستدلالات هو ثبوت كون العلم هنا طريقياً محضاً، لا موضوعيّاً و هو أول الكلام.

۲- الذى يظهر بمراجعة النصوص الواردة فى أبواب القضاء

من جهـة مقام الإثبات هو وجوب كون فصل القضاء بطرق خاصّـة لا مطلقاً، و يدلّ على ذلك أمورٌ: أ- ما ورد فى صـحيحة هشام عن الصادق (عليه السـلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): بحوث فقهية هامة، ص: ۱۷۱ «إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان و بعضـكم الحق حجيّته من بعض» «۱». و ظـاهر هـذه الجملـة أنّ مـدار القضـاء إنّما هو على البيّنات و الأيمان، و غيرها يحتاج إلى دليل. ب- ما ورد من تقسـيم القضاة إلى أربع و أنّ من قضـى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار «۲». فلو كان العلم طريقيّاً محضاً كان الحكم بالحقّ كافياً، مع حكمه بأنّه فى النّار. إن قلت: يمكن أن تكون هـذه العقوبـة من باب التجرّى. قلتُ: حرمـة التجرّى أوّل الكلام، و على فرضـها يشكل كونها من الكبائر التى أوعد عليها النّار فتأمّل. ج- ما رواه إسماعيل بن أبى أويس عن ضمرة بن أبى ضمرة عن أبيه عن جدّه قال: قال أمير المؤمنين (عليه السـلام) «أحكام المسـلمين على ثلاثة: شـهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من أئمّة الهدى» «۳». و فى بعض طرق الحـديث «جميـع أحكـام المسـلمين» و فى آخره «أو سـنّة جاريـة من أئمّـة الهـدى» «۴». و لعـلّ المراد من السـنّة الماضـية أو الجاريـة الإشارة إلى بعض الأحكام الناقضـة لليمين أو البيّنة أو قائمة مقامهما كأحكام العفو أو القسامة أو غيرهما. و كيف كان فمن البعيد كونها إشارةً إلى علم القاضى. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۷۲ فجميع الأحكام تدور مدار هذه الأمور الثلاثة، فلو حصل علم لا بـدّ أن يحصل من أحـد هـذه الأمور لا غير، إلّا أن يقوم دليلٌ آخر على اعتبار العلم فيؤخـذ به بمقـدار ما دلّ الـدليل عليه. د- و يؤيّد ذلك كلّه الفرق بين أبواب القضاء و غيرها من عدم كفاية بعض الأمارات المعتبرة فى غيرها فيها أحياناً، كاعتبار أربع شـهود فى بعض الحـدود، و عـدم كفايـة أصالـة البراءة عنـد الشـكّ فى الحقوق هنـا، إلّا مع اليمين مع أنّ البراءة كافيـة فى سائر الأبواب إلى غير

ذلک.

أدلة القائلين بالجواز مطلقا

اشارة

و کیف کان فقد استدلّ علی جواز الحکم مطلقاً- کما فی الریاض «۱» و غیره- علی وفق علم القاضی بأمور: ۱- دعوی الإجماع علیه من الطائفة المحقّة و قد حکاه کثیر من الأکابر، منهم السید و الشیخ و صاحب الغنیة و السرائر و غیرهم- أعلی الله مقامهم- فیما حکی عنهم. و لکنّ الاعتماد علی مثل هذه الإجماعات مشکلٌ کما ذکر فی محلّه غیر مرّة لأنّه مدرکیّ مضافاً إلی ظهور الخلاف من بعضهم. ۲- إنّ العلم أقوی من البیّنة و جواز الحکم بها یستلزم الجواز بالعلم بطریق أولی. و لکن قد عرفت أنّ ذلک إنّما یصحّ إذا کان المدار هنا علی الواقع فقط، و کان العلم طریقیّاً محضاً. و أمّا إذا علم أو احتمل کون المدار علی ثبوت الواقع من طرق خاصّة بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۷۳ فی أبواب القضاء فلا؛ فإنّ الأصل عدم نفوذ حکم أحد علی أحد إلّا ما ثبت بالدلیل. ۳- عموم الأدلّة الدالّة علی الحکم بعناوین معلومة کحدّ السارق و الزانی و غیرهما فی الخطاب للحکّام. فإذا علم القاضی بهذه العناوین کان الواجب علیه إجراء حکمها، و إذا ثبت ذلک فی الحدود ففی غیرها بطریق أولی. و قال السیّد المرتضی فی ما حکاه عنه فی الریاض فی مقام دعوی اتّفاق الأصحاب ما نصّه: کیف یخفی إطباق الإمامیّة علی وجوب الحکم بالعلم، و هم ینکرون توقّف أبی بکر عن الحکم لفاطمة (علیها السلام) بفدک لمّا ادّعت أنّها نحَلَها أبوها و یقولون إنّه إذا کان عالماً بعصمتها و طهارتها و إنّها لا تدّعی إلّا حقّاً فلا وجه لمطالبتها بإقامة البیّنة لأنّ البیّنة لا وجه لها مع القطع بالصدق «۱». و یمکن المناقشة فیها أیضاً بما عرفت سابقاً من أنّ هذا الدلیل و أشباهه إنّما هو فرع کون المدار علی الحکم بالواقع، لا إذا کان المدار علی ثبوت الواقع من طرقٍ خاصّةٍ حتی أن احتماله کاف فی البناء علی الفساد إلا ما ثبت بالدلیل. و أما قصة «فدک» فلیس لها صلة بباب القضاء غایة الأمر أنّ أبا بکرٍ- علی الفرض- کان شاکّا فی أن رسول الله ص کان نحلها إیاها أو کانت فدک باقیة علی میراثه فإذا أخبرت بحالها الصدیقة الأمینة وجب علیه قبول قولها و لیس هذا بأکثر من المال المجهول المالک فإذا علم بمالکه من أی طریق، وجب رده إلیه لا من باب القضاء و فصل الخصومة، بل من باب رد المال إلی صاحبه، و لذا لا یختصّ ذلک بالقاضی بل کلّ من علم بأنّ هذا المال لفلان وجب علیه ردّه، إذا کان فی یده. بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۷۴ و إن شئت قلت: یرجع إلی الحاکم الشرعی بما هو حاکم فی أمرین: أحدهما: إحقاق الحقوق فیما اختلف فیه الناس. ثانیهما: إجراء الحدود فی ما ارتکبوه ممّا یوجب الحدّ أو التعزیر، و لا یجوز ذلک لغیر الحاکم الشرعی. و أمّا إیصال المال إلی صاحبه فهو وظیفة کلّ أحد- إذا کان فی یده- فلذا إذا کان رجلٌ وصیّاً عن رجل آخر و ادّعی أحدٌ بأنّ له فی ذمّة المیّت کذا و کذا درهماً، أو أنّ له أمانةً عنده صفاتها کذا و کذا فإن علم الوصیّ بصدقه وجب ردّه إلیه، کما أنّه لو أقام بیّنةً وجب ردّه و لا ربط لهذا بباب القضاء بل هو من باب ردّ المال إلی صاحبه. فالعلم حجّة فی مثله لأنّه طریق إلی الواقع هنا، طریقاً محضاً، و یقوم مقامه البیّنة کما فی جمیع الموضوعات. و لکنّ الأمر فی باب القضاء لیس کذلک، لأنّه یمکن أن یکون اللازم فیه إحراز الحقّ من طرق خاصّة، و هی الأیمان و البیّنات فقط لا من طرق أخری. و حدیث «فدک» من القسم الأوّل لا الثانی، لأنّ فدکاً کانت فی ید أبی بکر و عند ذاک، فکان الواجب علیه بما أنّ مال الغیر فی یده ردّه إلیه، لا الحکم فیه بما هو قاضٍ، و إلّا فلا یمکن أن یکون المدّعی قاضیاً، فتدبّر جیّداً. ۴- لو لم یعمل القاضی بعلمه استلزم إمّا إیقاف الحکم أو فسق الحاکم و اللازم بقسمیه باطلٌ. و یمکن الجواب عنه بأنّ إیقاف الحکم و إرجاعه إلی غیره ممّن لا علم له بالواقعة ممّا لا مانع له، بل هو مقتضی العمل بعدم تضییع الحقوق مع عدم القضاء بغیر طرقه الثابتة فی الشرع فلیس الإیقاف بلا سبب. ۵- استلزامه أحد الأمرین: إمّا عدم وجوب إنکار المنکر و إظهار الحقّ، أو الحکم بعلمه، و بطلان الأوّل ظاهرٌ فیتعیّن الثانی. بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۷۵ و الجواب عنه أیضاً ظاهر، فإنّ إنکار المنکر و

إن كـان لازماً إلّا أنّه غير قادر عليه عن طريق القضاء، فإنّ جواز القضاء بعلمه أوّل الكلام، و التمسّك به من قبيل المصادرة بالمطلوب. و أمّا من غير طريق القضـاء فلاـ مانع منه فى أبواب الحقوق بإيصال الحقّ إلى صاحبه إذا لم يزاحمه غيره، و أمّا فى الحـدود فلا يجوز إجراؤها إلّا عن طريق القضاء فيعود الإشكال. فهذه الأدلّة ممّا لا يسمن و لا يغنى.

الروايات الواردة فى المسألة

هناك روايات خاصّـة واردة فى المسألـة اسـتدلّ بها على المطلوب لا بـدّ من ذكرها و ذكر مقدار دلالتها: ١- منها ما رواه الحسـين بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزنى أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ و لاـ يحتـاج إلى بيّنـة مع نظره، لأـنّه أمين الله فى خلقه، و إذا نظر إلى رجـل يسـرق أن يزجره و ينهـاه و يمضـى و يـدعه، قلت: و كيف ذلـك؟ قـال: لأـنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته و إذا كان للنّاس فهو للنّاس «١». و هذا الحديث صـريحٌ فى جواز العمل بل وجوبه إذا ثبت الواقع عنـده، و لكنّه خاصٌّ من جهتين: من جهـة كون مبادئ علمه هو النظر و الحسّ و من جهة كونه فى حدود الله فقط، و لكنّ ظاهره أنّه إذا كان فى حقوق النّاس و طالب صاحبه به و ثبت عنـده بالمشاهـدة جاز له الحكم أيضاً. بحوث فقهيـة هامـة، ص: ١٧۶ و لكنّ سند الحديث قابلٌ للمناقشة، لأنّ الحسين بن خالد- كما قيل- مردّدٌ بين «الصيرفىّ» الذى لم يثبت وثاقته، و «الخفاف» و هو الحسـين بن خالد بن طهمان الذى ثبتت وثاقته عند جماعة، و مع اشتباه حاله لا يمكن الاعتماد عليه. و لو سلّمنا أنّه هو «الخفاف» بقرينـةِ رواية «محمّد بن أحمد المحمودى» عن أبيه، عن يونس، عنه، و لكن فى السـند رجالٌ آخرون مجهولون منهم «على بن محمّد» المشترك بين جماعة كثيرة، عدّةٌ منهم من المجاهيل و كذا «محمّد بن أحمد العلوى» غير واضح الحال، و كذا أبوه أحمد. و الحاصل أنّ الرواية غير نقيّة من حيث السند. ٢- و منها ما روى فى قصة درع طلحة، و هى روايةٌ معتبرة السـند عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال دخل الحكم بن عتيبـة و سـلمة بن كهيل على أبى جعفر (عليه السـلام) فسألاه عن شاهـد و يمين، فقال: قضـى به رسول الله (صـلى الله عليه و آله) و قضـى به علىٌّ (عليه السـلام) عندكم بالكوفة. ثمّ ذكر وجدان على (عليه السـلام) درع طلحة بيد عبد الله بن قفل التميمى حيث قـال علىٌّ (عليه السـلام) هـذه درع طلحـة أخـذت غلولًا يوم البصـرة، فقال له شـريح: هات على ما تقول بيّنـةً، ثمّ قال: «ويلك أو ويحك إنّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا» ! «١». وجه الدلالة أنّه إذا علم الحال بشهادة إمام المسلمين فلا تنتظر البيّنة و غيرها. و الحديث مشـتملٌ على قبول شـهادة العبد أيضاً، و هو معروفٌ بين الأصـحاب، و قبول الشاهد الواحد و اليمين، و هو أيضاً معروفٌ بينهم فى الجملة، و يدلّ عليه رواياتٌ عديدةٌ فراجع «٢» كما أنّه يشتمل على أخذ الغلول- و المراد منه هنا الخيانة فى بحوث فقهية هامة، ص: ١٧٧ الغنائم و شـبهها- و لعلّ المراد منه هو أخـذه من طريق الحاكم الشـرعى بلا بيّنة. و لكن يبقى الكلام فى أنّه كيف يمكن الركون إلى الرواية فى هذه غير العلم الحاصل من المبادى الحسيّة أو القريبة من الحسّ هذا أوّلًا، و أمّا ثانياً فموضوع الحديث هو إمام المسـلمين (الإمام المعصوم (عليه السلام)) فكيف يتعدّى إلى غيره (عليه السلام)؟ ٣- ما ورد فى قضايا أمير المؤمنين (عليه السـلام) من أنّه جـاء أعرابىٌّ إلى النبىّ (صـلى الله عليه و آله) فـادّعى عليه سـبعين درهماً ثمن ناقـة باعها منه، فقال: قـد أوفيتك. فقـال: اجعـل بينى و بينـك رجلًا يحكم بيننـا. فقال على (عليه السـلام): ما تـدّعى على رسول الله (صـلى الله عليه و آله)؟ قال: سـبعين درهمـاً ثمن ناقـة بعتهـا منه. فقال ما تقول يا رسول الله (صـلى الله عليه و آله)؟ قال: قـد أوفيته ثمنها، قال: يا أعرابى! أصـدق رسول الله (صـلى الله عليه و آله) فيما قال؟ قال الأعرابى: لا، ما أوفانى شـيئاً! فأخرج علىٌّ (عليه السلام) سيفه فضرب عنقه، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لِمَ فعلت يا على ذلك؟ فقال: يا رسول الله (صـلى الله عليه و آله) نحن نصدّقك على أمر الله و نهيه و على أمر الجنّة و النّار و الثواب و العقاب و وحى الله عزّ و جلّ و لا نصـدّقك على ثمن ناقـة الأعرابى؟! و إنّى قتلته لأنّه كذّبك لما قلت له، فقال رسول الله (صـلى الله عليه و آله): أصـبت يا علىّ فلا تعـد إلى مثلها «١». و دلالتهـا على المطلوب إجمالًا ظاهرةٌ، و لكن موردها ما إذا حصـل العلم عن طريق إخبار المعصوم و التعدّى إلى غيره مشـكل جداً. ۴- و نظيره من بعض الجهات ما ورد فى شـراء النبى (صلى الله عليه و

آله) فرساً من أعرابى ثمّ إنكاره و شهادة خزيمة بن ثابت له، و لمّا سأله النبى (صلى الله عليه و آله) بمَ تشهد؟ قال: بتصديقك يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فجعل شهادته شهادتين و سمّاه ذا الشهادتين «۲». و الكلام و المناقشة فيها بعين ما مرّ فى سابقها لا نحتاج إلى الإعادة، فهى أيضاً بحوث فقهية هامة، ص: ۱۷۸ دالّةٌ و لكن فى مورد خاصٍّ. ۵- ما رواه أبان بن عثمان قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) «إنّ عليّاً (عليه السلام) وجد امرأةً مع رجل فى لحاف واحد فجلّد كلّ واحد منهما مائة سوط غير سوط» «۱». و دلالتها ظاهرةٌ على المقصود، إلّا أنّه يختصّ بباب الحدود و التعزيرات مع حصول العلم من المبادى الحسيّة، و التعدّى منهما إلى غيرهما- أى ما حصل اليقين فيه من مبادئ حدسيّة- يحتاج إلى دليل، و إلغاء الخصوصية هنا غير ممكن لاحتمال الخصوصيّة. ۶- و فى رواية أخرى عن أبى عبد الله (عليه السلام) «أنَّ عليّاً (عليه السلام) وجد رجلًا و امرأةً فى لحاف واحد فضرب كلّ واحد منهما مائة سوط إلّا سوط» «۲». و دلالتها كسابقتها و الكلام فى عدم عمومها أيضاً كالكلام فى عدم عموم تلك. ۷- ما رواه هشام بن سالم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) رأى قاصّاً فى المسجد فضربه بالدرّة و طرده «۳». و الكلام فيه كالكلام فى سابقيه، و الظاهر أنّ المقصود من القاصّ من يقصّ قصصاً لهويّةً تشغل الناس عن عبادة الله، و هو المشار إليه فى قوله تعالى (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ) «۴» (على بعض التفاسير). ۸- ما رواه الشيخ بإسناده فى قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) عن محمّد بن قيس عن بحوث فقهية هامة، ص: ۱۷۹ أبى جعفر (عليه السلام) من اختلاف جاريتين ولدت إحداهما ابناً و الأخرى بنتاً كلّ واحدة منهما تدّعى الابن، فتحاكما إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فأمر أن يوزن لبنهما و قال: أيّتهما كانت أثقل لبناً فالابن لها «۱» (و القصّة طويلة نقلناها بالمعنى). و الظاهر أنّ الوجه فيه كون خلقة الذكور أشدّ من خلقة الإناث، فالأوّل جنسٌ ثقيلٌ يناسبه الغذاء و اللبن الثقيل، و الثّانى جنسٌ لطيفٌ يناسبه الغذاء اللطيف، و من حكمة الله تعالى إعطاء كلّ ذى حقٍّ حقّه فإنّه الذى أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى بل الظاهر أنّ اللبن بحسب الدقّة يتغيّر من حيث الوزن و الأجزاء التركيبيّة كلّ يوم، وفقاً لنموّ الطفل و اقتضاء بدنه! و الحاصل أنّه حصل له العلم من هذا الطريق الدقيق بأنّ صاحبة اللبن الثقيل هى صاحبة الابن، و الأخرى صاحبة البنت، فيجوز عمل القاضى بعلمه فى أمثال هذا المقام. هذا و لكن غاية ما يستفاد منه جواز قضائه بما حصل له من طرق حسيّة أو قريبة من الحسّ كما فى مورد الرواية لا أكثر، و أنّى لنا إلغاء الخصوصية منها لتعمّ الطرق الحدسيّة؟! ۹- ما ورد فى قضاياه (عليه السلام) أيضاً بالإسناد السابق عن أبى جعفر (عليه السلام) توفّى رجلٌ على عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) فخلّف ابناً و عبداً، يدّعى كلّ واحد منهما أنّه الابن، و أنّ الآخر عبدٌ له، فأتيا أمير المؤمنين (عليه السلام) فتحاكما إليه، فأمر (عليه السلام) أن يثقب فى حائطِ المسجد ثقبين، ثمّ أمر كلَّ واحد منهما أن يدخل رأسه فى ثقب ففعلا ثمّ قال: يا قنبر جرِّد السيف، و أشار إليه لا تفعل ما آمرك به، ثمّ قال: اضرب عنق العبد فنحّى العبدُ رأسه، فأخذه أمير المؤمنين (عليه السلام). بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۰ و قال للآخر: أنت الابن و قد أعتقت هذا و جعلته مولى لك «۱». و هذا أيضاً من موارد حصول العلم من الطرق القريبة من الحسّ فإنّه من الواضح أنّ كلّ من رأى مثل هذه الحركة يحصل له العلم بأنّ العبد هو الذى جذب رأسه من الثقب. اللّهمّ إلاـ أن يقال: هذا من مصاديق الإقرار العملى، و لكن يظهر من الرجوع إلى كلماتهم (قدس سرهم) أنّ الإقرار لا بدّ أن يكون باللفظ الصريح فلا يكفى الإقرار بالفعل «۲». و فى قضيّة أخرى شبيهةٌ بهذه القضيّة أنّ العبد اعترف و أقرّ باللفظ الصريح بعد ما رأى ذلك «۳». لكنهما قضيّتان مختلفتان متشابهتان من بعض الجهات، فلا تقاس إحداهما على الأخرى، و عدم دلالة الأخيرة على المقصود لا يوجب رفع اليد عن الأولى. ۱۰- ما رواه المفيد فى الإرشاد و قال: روت العامّة و الخاصة أنّ امرأتين تنازعتا على عهد عمر فى طفل ادّعته كلّ واحدة منهما، ولداً لها بغير بيّنة، و لم ينازعهما فيه غيرهما، فالتبس الحكم فى ذلك على عمر، ففزع فيه إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فاستدعى المرأتين و وعظهما و خوّفهما، فأقامتا على التنازع، فقال على (عليه السلام) ائيتونى بمنشار فقالت المرأتان: فما تصنع به؟! فقال: أقدّه نصفين لكلّ واحدة منكما نصفه! فسكتت إحداهما و قالت الأخرى: الله الله يا أبا الحسن! إن كان لا بدّ من ذلك فقد سمحت به لها، فقال: الله أكبر هذا منك، دونها، و لو كان ابنها لرقّت عليه و أشفقت، و اعترفت الأُخرى أنّ الحقّ بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۱ لصاحبتها و أنّ الولد لها دونها «۱». و لا يخفى أنّ ذيلها و إن

اشتمل على اعتراف المرأة الكاذبة و لكن حكمه (عليه السلام) إنّما صدر قبل هذا الإقرار، و هو دليل على المقصود. و لكنّ المشكل السابق موجودٌ فيها، و هو حصرها فى العلم الحاصل من المبادى القريبة من الحسّ الذى يحصل العلم بها لكلّ أحد، نعم هى واردةٌ فى حقوق الناس فهى من هذه الناحية أقوى من بعض ما سبق. ۱۱- ما رواه أبو الصباح الكنانى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال أتى عمر بامرأة قد تزوّجها شيخٌ، فلمّا أن واقعها مات على بطنها فجاءت بولد، فادّعى بنوه أنّها فجرت و تشاهدوا عليها، فأمر بها عمر أن ترجم، فمرّ بها على علىٍّ (عليه السلام) فقالت: يا بن عمّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) إن لى حجّةً قال: هاتى حجّتك فدفعت إليه كتاباً فقرأه فقال: هذه المرأة تعلّمكم بيوم تزوّجها و يوم واقعها و كيف كان جماعه لها، ردّوا المرأة، فلمّا كان من الغد دعى بصبيان أتراب و دعا بالصبىّ معهم فقال لهم: العبوا، حتّى ألهاهم اللعب، قال لهم اجلسوا حتّى إذا تمكّنوا، صاح بهم فقام الصبيان و قام الغلام فاتّكى على راحتيه، فدعى به على (عليه السلام) و ورّثه من أبيه، و جلّد إخوته المفترين حدّاً حدّاً. فقال عمر: كيف صنعت؟ فقال: عرفت ضعف الشيخ فى تكأة الغلام على راحتيه «۲» (تكأة من وكأ بمعنى الاتّكاء على شىء). ثمّ إنّه، هل الحكم كان مستنداً إلى الكتاب أو إليه و إلى ما رأى من ضعف الغلام الذى يشهد أنّه من ولد الشيخ؟ و هل مجرّد الاتّكاء على راحتيه يوجب العلم بذلك، أو لا يوجب إلّا لمثل علىٍّ (عليه السلام) بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۲ العالم بدقائق الأمور الخفيّة؟ و لعلّ هناك قرائن أخرى لم يصرّح (عليه السلام) بها فى الحديث. و الذى يسهّل الخطب أنّ الرواية مرسلةٌ و لم يثبت شهرة العمل بها على فرض شهرة روايتها كما لا يخفى. و الحاصل أنّه يشكل الفتوى بمضمونها لو وقع مثل هذه الحدث للفقيه الحاكم للشرع. ۱۲- ما رواه سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال فى كتاب علىٍّ (عليه السلام) أنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلى ربّه فقال: يا ربّ كيف أقضى فيما لم أرَ و لم أشهد؟ قال: فأوحى الله إليه: احكم بينهم بكتابى و أضفهم إلى اسمى فحلّفهم (تحلّفهم) به و قال: هذا لمن لم تقم له بيّنةٌ «۱». ۱۳- و مثله ما عن أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال فى كتاب علىٍّ (عليه السلام) أنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلى ربّه القضاء قال: كيف أقضى بما لم تَرَ عينى و لم تسمع أذنى؟ فقال: اقضِ عليهم بالبيّنات و أضفهم إلى اسمى يحلفون به و قال: إنّ داود (عليه السلام) قال: يا ربّ أرنى الحقّ كما هو عندك حتّى أقضى به قال: إنّك لا تطيق ذلك فألحَّ على ربّه حتّى فعل، فجاءه رجلٌ يَستعدى على رجل فقال: إنّ هذا أخذ مالى فأوحى الله إلى داود أنّ هذا المستعدى قتل أبا هذا، و أخذ ماله، فأمر داود بالمستعدى فقتل و أخذ ماله، فدفع إلى المستعدى عليه قال: فعجب النّاس و تحدّثوا حتّى بلغ داود (عليه السلام) و دخل عليه من ذلك ما كره فدعا ربّه أنّ يرفع ذلك ففعل «۲». ۱۴- و مثله ما عن محمّد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۳ إنّ نبيّاً من الأنبياء شكا إلى ربّه كيف أقضى فى أمور لم أخبر ببيانها؟ قال: فقال له: ردّهم إلىَّ و أضفهم إلى اسمى يحلفون به «۱». ۱۵- ما عن أبى عبيدة الحذّاء عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث قال إذا قام قائم آل محمّد (عليه السلام) حكم بحكم داود (عليه السلام) لا يسأل بيّنةً «۲». ۱۶- و مثله ما عن أبان قال: سمعت أبا عبد الله يقول لا تذهب الدنيا حتّى يخرج رجلٌ منّى يحكم بحكم آل داود و لا يسأل بيّنةً يعطى كلّ نفس حظّها «۳». ۱۷- ما رواه أبو بصير قال: سمعت جعفراً (عليه السلام) يقول «إنّ عليّاً (عليه السلام) قضى فى رجل تزوّج امرأةً لها زوجٌ فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ ثمّ قال: لو علمت أنّك علمت، لفضخت رأسك بالحجارة «۴» (الفضخ هو كسر الشىء و لا يكون إلّا فى الشىء الأجوف كما فى بعض كتب اللغة و لعلّ استعمال هذه الكلمة من أمير الفصحاء إشارةٌ إلى أنّه لا يقدم على هذا إلّا الجاهل الأحمق). و على كلّ حال وجه الدلالة ظاهرٌ، و هو أنّه و إن كان أصل الجرم فى ظاهر المسألة قد ثبت بدليل آخر- أعنى تزوّج امرأة لها زوجٌ- و لكن خصوصية كون المتزوّج عالماً بأنّ لها زوجاً إن ثبتت بالعلم حكم بها، فهذا دليلٌ على كفاية العلم فى مقام القضاء. و لكنّ الإنصاف أنّه لا إطلاق فيها من جهة أسباب العلم لأنّه ليس فى مقام بيان بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۴ الخصوصيّات من ناحية العلم بل مراده (عليه السلام) ثبوت هذا الحكم إجمالًا فى مقابل الحدّ المذكور فيها. ۱۸- و قد استدلّ فى المقام أيضاً ببعض ما ورد فى باب الفتوى، مع الغفلة عن الفرق بين المقامين، مثل ما ذكره ابن قدامة فى المغنى من الاستدلال للقول بالحجيّة بأنّ النبىّ (صلى الله عليه و آله) لمّا قالت له هند «إنّ أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ لا يعطى من النفقة ما يكفينى

و ولـدى»، قال (صـلى الله عليه و آله): «خذى ما يكفيك و ولدك بالمعروف» «۱». فحكم لها من غير بيّنـة و لا إقرار لعلمه بصدقها. و لكنّ الإنصـاف أنّهـا أجنبيّـةٌ عن باب القضاء فهى من قبيل الفتوى بالمقاصّـة و أخـذ الحقّ من دون إقامـة الـدعوى، فلـذا لم يحضـر أبا سفيـان و لم يسأله و لم يقم بسـائر مـا يعتبر فى بـاب القضاء مع أنّها أمورٌ لازمـةٌ واجبـةٌ فيه. إلى هنا تمّ الكلام فى ما اسـتدلّ أو يمكن الاسـتدلال به على حجيّة علم القاضـى ممّا وجدناه فى طيّات كتب الحديث و سنتكلّم إن شاء الله بما يستفاد من مجموعها. إلى هنا تمّ الكلام فى أدلّة القائلين بحجية علم القاضى من الروايات و غيرها.

نتيجة الكلام

تحصّل من جميع ما ذكرناه من الأدلّة، و من ضمّ الأحاديث المتضافرة بعضـها إلى بعض، و جبر ضـعف بعضـها بقوة بعض، اعتبار علم القاضـى إجمالًا من دون اختصـاصه بالإمام المعصوم (عليه السـلام)، و لكنّ القـدر المتيقّن منها اعتبار العلم الحاصل من بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۵ «المبادئ الحسّـية» أو «القريبـة من الحسّ». و المراد منها ملاحظة القرائن الحسّـية التى تدلّ على المقصود، دلالةً يقبلها كلّ من راها، أو جلّ من راها، لابتنائها على مقدمات حسّية. فمثل نزاع المرأتين فى الولد، و طلبه (عليه السلام) المنشار، و رقّة الأمّ إلى آخرها، و كذا قضـية نزاع المولى و العبد و الأمر بضـرب عنق العبد و ما أشبه ذلك، كلّها من هذا القبيل، و لذا يحصل العلم منها لكلّ من رأى هذه المقدّمات. أمّا لو حصل العلم من مقدّمات ظنّية حدسـية، و حصل من تراكم هذه الظنون علمٌ حدسـيٌّ، كما هو المعمول به فى بعض القوانين الموجودة فى عصـرنا، يشـكل الحكم به، لعـدم الـدليل على حجّية مثل هذا العلم فى باب القضاء، و قد عرفت أنّ الأصل فى المقام، عـدم حجّية قضاء أحد على أحد إلّا ما ثبت بالدليل. و ما يؤيد عدم اعتبار القسم الأخير أنّه لو كان ذلك حجّةً كان مظنّةً لانحراف القضاة عن منهـج العـدل و القضاء الشـرعى لأنّهم ليسوا بمعصومين، و قـد مرّ فتوى بعض فقهاء العامّة، و أنّه كان يفتى بحجّية علم القاضى فى أوّل أمره، ثمّ لمّا رأى آثاره الفاسدة رجع عن فتواه و أفتى بعدم حجّيته مطلقاً «۱». أضف إلى ذلك أنّه يوجب التهمة للقضاة و إن مشوا على نهج الحقّ و الطريقة الوسـطى، كما مرّ فى بعض الأحاديث الحاكية عن طلب بعض الأنبياء (عليه السلام) من الله أن يكون عالماً لا من الطرق الحسّـية و العادية بالواقع، ثمّ لمّا استجيبت دعوته و حكم بمقتضاه تعجّب النّاس و تحدّثوا بما يدلّ على سوء ظنّهم بحكم النبيّ (صـلى الله عليه و آله)، فطلب من الله أن يرفع هـذا العلم فرفع، فإذا كان الأمر كـذلك بالنسبة إلى الأنبياء فما ظنّك بغيرهم! بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۶ فعلى هذا فَتح باب هذه العلوم فى المحاكم الشرعية يوجب سلب اعتماد الناس عنها، و قـد يكون سـبباً لأن تزلّ أقـدام القضاة. و يؤيّـده أيضاً أنّا لم نسـمع فى القضايا المنقولـة عن النبيّ (صـلى الله عليه و آله) و وصـيّه أمير المؤمنين و الأئمّـة المعصومين من بعـده (عليهم السـلام) حكمهم بالمبـادى الحدسـية و العلم الحاصـل منهـا. إن قلت: أ ليس ما مرّ فى بعض الروايات عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من فهم صدق المرأة فى دعواها ولادة الولد من زوجها الذى كان شيخاً كبيراً، بضعف الولـد عن القيـام كسـائر أترابه من الصبيـان، من العلم الحاصل من المبادى الحدسـيّة و مع ذلك قـد حكم (عليه السـلام) بلحوق الولد بمثل هـذا الزوج. قلت: قد عرفت أنّ الحديث المذكور لا يخلو عن الإشـكال سـنداً و دلالةً، أمّا الأوّل فلكونه مرسلًا، و أمّا الثّانى فلأنّ مجرّد ذلك قد لا يوجب العلم بولادة الولد من أب هَرِم. فلعلّ عدم قدرة الصبى عن القيام كان لمرض فيه أو ضعف من ناحية أخرى. فلا بدّ من حمله على محامل أخرى أو ردّ علمه إلى أهله، و لا يمكن الركون إليه فى مثل هذه المسألة.

أدلّة المانعين عن حجيّة علم القاضى

قد ظهر ممّا ذكرنا أثناء البحث السابق كثيرٌ من أدلّتهم: ۱- منهم: قوله (صلى الله عليه و آله) إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان «۱». و ما أشبه ذلك، فطريق القضاء منحصرٌ فى هذين و ليس علم القاضى منهما. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۸۷ ۲- و منها: قوله (عليه السلام) أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادةٌ عادلةٌ أو يمينٌ قاطعةٌ أو سنّةٌ ماضيةٌ. «۱». و العلم ليس من هـذه الثلاثة، إلى غير ذلك من أمثاله. و

يمكن الجواب عنهما بأنّهما من قبيل العامّ و كلّ عامّ يقبل التخصيص، و لا مانع فى أن يقال: إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان و كذا بما ثبت لى من طريق الحسّ أو ما يقارب الحسّ. نعم، لا بدّ من قيام الدليل على التخصيص، و قد عرفت قيامه على ذلك. ٣- و منها: ما ذكرنا من المؤيّدات التى قد تجعل جملتها دليلًا، من كون العمل به موجباً للتهمة و سوء الظنّ، و غير ذلك من المفاسد. و قد عرفت الجواب عنها و أنّ ذلك إنّما يتصور فى خصوص ما حصل من المبادى الحدسيّة النظرية، فإنّها الموجبة للفساد و اتّهام القاضى دون الحسّية أو ما قارب الحسّ، فإنّهما مقبولان عند جميع الناس كالقضايا المحكية عن أمير المؤمنين (عليه السلام). ۴- و منها: ما استدلّ به أيضاً من أمور ضعيفة واهية، مثل أنّ عمل القاضى بعلمه تزكيةٌ لنفسه و هى قبيحةٌ! أو أنّ بناء الحدود على المسامحة و الدرء و مع حجّية علم القاضى يتّسع نطاقها. و ما أشبه ذلك ممّا لا حاجة إلى ذكره الجواب عنه لوضوح فساده. ۵- بعض الأحاديث الواردة فى الباب مثل ما يلى: أ- ما رواه البيهقى فى سننه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فى قضية الملاعنة لو كنت راجماً من غير بيّنة لرجمتها «٢». بحوث فقهية هامة، ص: ١٨٨ و قد ذكرها فى مفتاح الكرامة فى أدلّة المانعين أيضاً «١». و لكن الإنصاف من الإقرار- و لو مرّةً واحدةً- العلم بارتكابها أو ارتكابه للفجور و أنّ صاحب الإقرار صادقٌ فى مقالته. و مع ذلك لا يجوز إجراء الحدّ دون الأربع. و أىّ إنسان لا يحصل له العلم من قول المرأة: طهّرنى يا أمير المؤمنين! فقال لها: ممّا أطهّرك؟ بحوث فقهية هامة، ص: ١٨٩ فقالت: إنّى زنيت، فقال: لها ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعل، إلى آخر ما ورد فى الرواية «١» من عودها بعد وضع حملها و إصرارها على تطهيرها من أمر الزنا، و بكائها من تأخير هذا الأمر مع سلامة عقلها و صحّة فكرها. و لا ينبغى الريب فى حصول العلم غالباً فى مثل هذه الموارد، و لكنّ الشارع المقدّس لم يعتبر هذا العلم و أطلق وجوب الإقرارات الأربعة. فمن إطلاق هذه الروايات يستفاد عدم الاعتناء بعلم القاضى فى خصوص هذا المورد، فهو استثناءٌ من حجّية العلم، لمصلحة الستر و غيره. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم حجّية العلم هنا مقصورٌ على العلم الحاصل من الإقرار أو من البيّنة دون أربع لا مطلقاً، فتأمّل. ب- ما رواه العامّة فى حديث أمّ سلمة، قالت: قال (صلى الله عليه و آله) فأقضى نحو ما أسمع «٢». و مفهومه عدم قضائه بالعلم الحاصل من طرق مختلفة، بل من سماع الإقرار أو سماع شهادة الشهود. و الجواب عنه- مضافاً إلى الكلام فى سنده- ما عرفت سابقاً فى أمثاله من أنّه عامٌّ قابلٌ للتخصيص بأدلّة حجّية العلم. ج- ما رواه الشيخ (قدس سره) فى المبسوط مرسلًا: و قد روى أنّه ليس له أن يحكم بعلمه لما فيه من التهمة «٣». و فيه مع الإشكال فى سنده بالإرسال، أنّه ظاهرٌ فى نفى القسم الثّالث من العلم، بحوث فقهية هامة، ص: ١٩٠ و هو الحاصل من المبادى الحسيّة التى تختلف فيها الآراء و الأنظار، فإنّه هو الذى يوجب الاتّهام. و أمّا فى موارد الحسّ أو ما يقرب منه فهو قليلٌ جدّاً و بعيدٌ عن الاتّهام. و فى ختام هذا البحث، نذكر استدلال بعضهم بكلام ابن الجنيد و حاصله على ما حكاه السيّد فى الانتصار: وجدت الله قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم و بين الكفّار و المرتدين كالمواريث و المناكحة و أكل الذبائح و وجدنا قد اطّلع رسول الله (صلى الله عليه و آله) على من كان يبطن الكفر و يظهر الإسلام فكان يعلمهم و لم يبيّن أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعون عن مناكحتهم و أكل ذبائحهم «١». فهذا دليلٌ على عدم حجّية علم القاضى. و أجاب عنه السيّد المرتضى فى الانتصار بعد نقل مقالته بما حاصله: أنّا لا نسلّم أنّ الله تعالى اطّلع نبيّه على أحوال الكفّار و المنافقين و إن استدلّ بقوله تعالى (وَ لَوْ نَشاءُ لَأَرَيْناكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ.) «٢». فالجواب عنه أنّه إنّما يدلّ على قدرة الله تعالى على ذلك لا على وقوعه! ثمّ أجاب ثانياً بأنّه: لا مانع من أن يكون حكم تحريم المناكحة و الموارثة و شبهها مقصوراً على من أظهر كفره دون من أبطنه. أقول: أمّا الأوّل فهو مبنيٌّ على كون علم النبىّ و الأوصياء (عليهم السلام) بخفايا الأمور من قبيل العلم الإرادى (فلو شاءوا علموا) لا أنّه من قبيل العلم الفعلى، و فى هذا كلامٌ فى محلّه، ليس هنا موضع بحثه. بحوث فقهية هامة، ص: ١٩١ و الثانى مبنيٌّ على كون موضوع الحكم خصوص من أظهر الكفر، و هو مخالفٌ لظاهر الإطلاقات الدالّة على إناطة الحكم بالكفر و الإيمان الواقعيين، الظاهرة فى عدم دخالة العلم و الجهل و الظهور و التبطن فيها، فتأمّل. و الأولى فى الجواب أن يقال: أوّلًا: هذا مبنيٌّ على كون العلم الحاصل من مصادر الغيب ملاكاً للأحكام، و هو غير ثابت بل الثابت خلافه. فلو علم الإنسان من الطرق العادية بأنّ هذا الرجل كافرٌ أو فاسقٌ أو هذا الطعام حرامٌ أو نجسٌ، يجرى عليه

أحكامه. أمّا لو حصل هذا العلم له من مصادر الغيب فلا يجرى عليه أحكامه. و بعبارهٔ أخرى مدار التكليف إنّما هو على العلم الحاصل من الأسباب العاديهٔ، لا من طريق علم الغيب بتعليم إلهيٍّ و شبهه. فلو علم النبى (صلى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السلام) من هذا الطريق بكفر أبى سفيان مثلًا أو فسق فلان، أو قتل فلان بيد فلان لا يترتّب عليه أحكامه، و إلّا لم يستقر حجرٌ على حجر؛ لعلمهم بجملهٔ من الغيوب لو لم نقل بكلّها- بإذن الله تبارك و تعالى. و بهذا نجيب على الإشكال المعروف بأنّ عليّاً (عليه السلام) كان يعلم أنّه لو ذهب إلى المسجد لضربه ابن ملجم، أو أنّ الحسن (عليه السلام) كان يعلم أنّ ماء الكوز مخلوطٌ بالسمّ، إلى غير ذلك من أشباهه- مع ما ورد فى الأخبار عن علمهم (عليهم السلام) بكثير من قبيل هذه الأمور «۱». فنقول: حرمهٔ إلقاء النفس فى التهلكهٔ إنّما هى فيما علم من الطرق العاديهٔ، أمّا إذا بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۹۲ علم من طريق علم الغيب فهو خارجٌ عن مدار التكاليف. و ثانياً لو سلّمنا فلا دخل لذلك بمسألهٔ علم القاضى لأنّ العلم بأحوال الكفّار و المنافقين خارجٌ عن بحث القضاء، و لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر. و ثالثاً لو سلّمنا فلعلّ عدم حجّيهٔ العلم فى هذه الموارد لما فيه من الحرج الشديد و العسر الأكيد، فلم يره الشارع المقدّس حجّةً و لا يوجب ذلك التعدّى إلى جميع موارد و أقسام علم القاضى. و بالجملهٔ المسألهٔ أوضح من أن يستدلّ لها بهذه الأمور. فظهر من جميع ما ذكرنا بعون الله تعالى و تأييده أنّ الحقّ فى المسألهٔ التفصيل بين أقسام العلم و أنّ علم القاضى حجّةٌ فى بعض الموارد دون بعض، فهو حجّةٌ فى خصوص ما يكون مستنداً إلى الحسّ أو ما يقرب منه، دون ما إذا حصل من أسباب حدسيهٔ. و قد عثرت على كلام للفقيه الماهر صاحب الجواهر (قدس سره) كأنّه يشير إشارةً لطيفةً وجيزةً إلى التفصيل الذى اخترناه فى المسألهٔ، قال: ثمّ إنّ الظاهر إرادهٔ الأعم من اليقين و الاعتقاد القاطع و لو من تكثير أمارات من العلم، لكون الجميع من الحكم بالحقّ و العدل و القسط عنده و لغير ذلك ممّا سمعته من أدلّهٔ المسألهٔ. و إن كان هذا الفرد من العلم ممّا يمكن فيه البحث نحو ما ذكروه فى الشاهد و ليت المانع اقتصر عليه «۱». و مراده من الاعتقاد القاطع هو ما دون اليقين الحسّى من العلم النظرى الحاصل من تراكم الظنون و شبهها المنتهى إلى العلم، و الذى اخترناه عدم الدليل على حجّيته، و أنّ ما أفاده غير كاف لإثباته. و قوله: «ليت المانع اقتصر عليه» إشارةٌ إلى أنّه لو بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۱۹۳ كان المانع عن حجّيهٔ علم القاضى يقتصر على نفى حجّيهٔ العلم الحاصل من المبادى النظريهٔ الحدسيّهٔ لكان لقوله وجهٌ يعتدّ به، و لكنّه أنكر حجّيهٔ جميع أنحائه فوقع فى الخطأ، و كلامه موافق إجمالًا لما اخترناه فى المقام.

بقى هنا مسائل

الأولى: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالتفصيل بين حدود الله و حدود الناس

إنّما هو بمعنى كون حدود الناس تحتاج إلى المدّعى الخاصّ و هو صاحب الحقّ، فلا يجوز إجراؤها بدونه كما هو مذكورٌ فى أبواب حدّ السرقهٔ و القذف. و أمّا إذا كان هناك مدّعياً للحقّ و علم القاضى من طريق الحس أو ما يقاربه بثبوت الحقّ للمدّعى، فلا يبعد وجوب العمل به. و كذا إذا كان هناك حقوق للناس- خارجاً عن دائرهٔ الحدود- كما إذا كان النزاع فى الود أو المال أو غير ذلك، و ثبت بالقرائن المحسوسهٔ التى يحصل اليقين منها لكلّ أحد عادةً أنّ المال لزيد أو لعمرو جاز للحاكم الحكم به، كما تشهد به كثيرٌ من الروايات السابقهٔ؛ فإنّها وردت فى أبواب التنازع فى الحقوق أو الأموال، فإذن لا يبقى فرقٌ بين الحدود و الحقوق، و لا بين حدود الله و حدود الناس؛ لاتّحاد الدليل فى البابين و إنّما الفرق فى أنّ الأُولى لا تحتاج إقامتها إلى شىء و الثانية تتوقّف على المدّعى الخاصّ.

الثّانيهٔ: قد يستثنى من القول بعدم الحجّيهٔ أمور

، قال فى المسالك: إنّ منع من قضاء القاضى بعلمه استثنى صوراً: منها: تزكيهٔ الشهود و جرحهم لئلّا يلزم الدور و التسلسل. (و مراده أنّ تزكيهٔ الشاهد لو احتاج إلى شاهدين آخرين ننقل الكلام إليهما، و هكذا، فإمّا أن يعود فيلزم الدور، أو لا يعود فيلزم التسلسل، فلا

مناص من عمل القاضى بعلمه فى عدالة الشاهد لا محالة. بحوث فقهية هامة، ص: ۱۹۴ و منها: الإقرار فى مجلس القضاء و إن لم يسمعه غيره (فإنّه يعمل بعلمه فيه). و منها: العلم بخطإ الشهود يقيناً أو كذبهم (الحاصل من القرائن المختلفة). و منها: تعزير من أساء أدبه فى مجلسه و إن لم يعلم غيره، لأنّه من ضرورة إقامة أبّهة القضاء. و منها: أن يشهد معه (أى مع القاضى) آخر، فإنّه لا يقصر عن شاهد» «۱». و قد حكى ذلك فى الجواهر، ثمّ أورد على الأخير بعدم وضوح دليل الاستثناء مع كونه من القضاء بالعلم بل و فى بعضها الآخر أيضاً «۲» و تمام الكلام موكولٌ إلى محلّه من باب القضاء. هذا و لو كانت هذه المستثنيات مسلّمةً كانت من قبيل الاستثناء المنقطع، فإنّ الكلام فى حجّية علم القاضى بالواقعة المطروحة فى محكمته، مثل القتل، و الدين، و الزنا، لا علمه بكلّ شىء يرتبط بقضائه، و إلّا لم تنحصر المستثنيات فيما ذكر، فإنّ معرفة المتخاصمين، و معرفة لغتهما و كلامهما و محتواها، و معرفة إجراء الأحكام التى صدرت منه، و غير ذلك من أشباهه تكون بعلم القاضى، أو أحد طرقها هو علم القاضى، فإذا رأى إجراء الحدّ على المجرم بالقطع أو الضرب (و عدد الجلد) أو رأى المتخاصمين فى المجلس الثانى بعد المجلس الأوّل، أو عرف أبناء زيد و ورثته، يعمل بها بلا إشكال. هذا و قد عرفت ممّا سبق أنّ هناك بعض المستثنيات مثل ما مرّ من أنّه لو حصل العلم للقاضى من الإقرار بالزنا و أشباهه (من أوّل مرّة أو الثّانى أو الثّالث) و كذا من قول شاهد واحد، أو اثنين أو ثلاثة، يبعد جواز إجراء حدّ المحصن و المحصنة أو الجلد، إمّا لعدم اعتبار العلم فى هذا المجال مطلقاً (و كأنّ الشارع أراد الستر عليهم) و إمّا بحوث فقهية هامة، ص: ۱۹۵ لعدم اعتبار العلم الحاصل من خصوص هذه المقدّمات، فتدبّر جيّداً.

الثّالثة: لو قلنا بحجّية علمه من أىّ طريق حصل

، كفى الركون إلى الأسباب الموجبة للظنّ إذا حصل من اجتماعها اليقين؛ مثل كثير ممّا شاع فى عصرنا من قبيل أنّ الجرح الحادث فى بدن المقتول يتحقق من نوع السلاح الذى كان عند المتّهم بالقتل بشهادة أهل الخبرة، أم لا. و مثل الآثار الموجودة من أنواع الخدش على بدن الطرفين يدلّ على وقوع مشاجرة بينهما، و كذا إذا قدّ قميصه من قبل أو دبر كما فى قصّة يوسف (عليه السلام). و مثل كون القاتل ممّن له السوابق السيئة و عدم كونه من أهل الإيمان. و مثل إبداء الأجوبة المتناقضة فى مقابل الأسئلة. و مثل انقلاب حاله عند مشاهدة آثار الجرم و الجناية. و مثل شهادة صبيٍّ و مثل ممّن لا يقبل شهادته، و كذا الشياع فى المجتمع أو شهادة الفسّاق المتحرزين عن الكذب. و مثل بعض الأفلام و الأشرطة ممّا لا يحصل من شىء منها اليقين لإمكان الدسّ فيها و لكن بعد ضمّها إلى غيرها من القرائن يحصل اليقين منها. و مثل الآثار الموجودة من خطوط أصابع السارق أو شعره أو غير ذلك فى محلّ السرقة. و مثل ما يعلم بسبب مشابهة دم الولد لدم مدّعى الأبوّة. و مثل ما هو معروفٌ فى زماننا من بعض الأجهزة التى تميز الكاذب من الصادق، لما يحصل فى الجهاز العصبى من حدوث التغييرات عند التكلّم بالصدق أو الكذب. فهذه عشرة أنواع ممّا يوجب الظنّ و قد يحصل من اجتماعها أو اثنين أو ثلاثة أو أكثر منها العلم الحدسى للقاضى، بل قد يحصل العلم من واحد منها و إن كان بعيداً بالنسبة إلى أقوال الخبراء الذين قد يختلفون فى شىء واحد و كلّ واحد يدّعى استناده إلى وسائله و أجهزته. و على كلّ حال فالعلم الحاصل من تراكم هذه الأمور الظنّية أحياناً و أمثالها كاف عند القائل بحجّية علم القاضى على الإطلاق، و غير كاف عندنا و لو بلغ ما بلغ، إلّا بحوث فقهية هامة، ص: ۱۹۶ أن تكون من قبيل المبادئ القريبة من الحسّ التى يحصل القطع منها لكلّ أحد رآها غالباً. و الذى يسهّل الخطب فى هذه الموارد أنّ القاضى كثيراً، ما يأخذ الإقرار من المتّهم من هذه الطرق أعنى كثيراً ما يقرّ المتّهم على نفسه بالجرم عند مواجهته بهذه القرائن كما حكى عن بعض قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام). و لا بدّ أن يكون القضاة خبراء بهذه الأمور، يستكشفون الحقائق من طرقها، و بعد العلم الحاصل من المبادى الحدسيّة لا يقنعون به و لا بما هو ظاهرٌ فى بادئ الأمر، فقد يكون المتهم من إخوان الشياطين و يظهر الباطل فى لباس الحقّ، و الحقّ فى لباس الباطل، فيجتهدون لكشف الحال و تطبيقه على الموازين الشرعية. و لهذا نرى بعض القضاة فى عصر أمير المؤمنين (عليه السلام) كانوا يحكمون بما يبدو لهم فى بادئ الأمر و كان (عليه السلام)- كما

فی روایات أبواب القضاء- یردّهم عن قضائهم بما یظهر له عند الفحص و التدقیق و کشف الحال بقوّة الابتکار.

الرابعة: قد مرّت الإشارة إلی أنّ إحقاق حقوق الناس

یتوقّف علی مطالبة صاحب الحقّ، و نزیدک علماً هنا لیکمل شرح ما ذکره (قدس سره) فی تحریر الوسیلة فی ذیل المسألة بقوله: و لا یتوقّف (أی إقامة حدود الله) علی مطالبة أحد، و أمّا حقوق الناس فتتوقّف إقامتها علی المطالبة حدّاً کان أو تعزیراً، فمع المطالبة له العلم بعلمه. أقول: هذه المسألة معروفةٌ بین الأصحاب، بل قد ادّعی عدم الخلاف فیها و قد أوردها فی الجواهر تبعاً للشرائع فی المسألة الخامسة من المسائل العشر التی أوردها فی ذیل أحکام حدّ الزنا «۱». بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۹۷ و الکلام فیها تارةً من حیث الکبری و أخری من حیث الصغری: أمّا الأوّل فیدلّ علیه أوّلًا أنّه موافقٌ للقاعدة، و هی عدم نفوذ القضاء إلّا ما ثبت بالدلیل، فما لم یطالب ذو الحقّ لم ینفذ حکم القاضی. و ثانیاً: کونه موافقاً لکلمات الأصحاب کما قال فی الریاض: «لا خلاف فیها ظاهراً و لا إشکال» «۱». و ثالثاً تدلّ علیه روایاتٌ متعدّدةٌ: ۱- صحیحة الفضیل عن أبی عبد الله (علیه السلام) من أقرّ علی نفسه عند الإمام بحقّ من حقوق المسلمین فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده حتّی یحضر صاحب حقّ الحدّ أو ولیّه و طلبه بحقّه «۲». کذا فی الوسائل، لکن فی الریاض «حتّی یحضر صاحب الحدّ أو ولیّه و یطلب حقّه» و هو أصحّ کما لا یخفی «۳». ۲- فی صحیحة أخری له عن أبی عبد الله (علیه السلام) أیضاً قال و من أقرّ علی نفسه عند الإمام بحقّ حدّ (بحدّ) من حدود الله فی حقوق المسلمین، فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده، حتّی یحضر صاحب الحقّ أو ولیّه فیطالب بحقّه. - ثمّ ذکر بعض مصادیقه فقال- أمّا حقوق المسلمین فإذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریة لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریة أو ولیّه، و إذا أقرّ بقتل رجل لم یقبله حتّی یحضر أولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبه «۴». و هما صریحتان فی المطلوب، و لکنّ الظاهر أنّهما روایةٌ واحدةٌ و الأولی قطعةٌ من بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۹۸ الثّانیة؛ لاتّحاد المضمون و اللفظ و السند. ۳- ما عن حسین بن خالد عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال سمعته یقول الواجب علی الإمام إذا نظر إلی رجل یزنی أو یشرب الخمر، أن یقیم علیه الحدّ، و لا یحتاج إلی بیّنة مع نظره، لأنّه أمین الله فی خلقه، و إذا نظر إلی رجل یسرق علیه أن یزبره و ینهاه و یمضی و یدعه، قلت: و کیف ذلک؟ قال: لأنّ الحقّ إذا کان لله فالواجب علی الإمام إقامته، و إذا کان للناس فهو للناس «۱». ۴- ما ورد فی باب القذف عن عمّار الساباطی عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی رجل قال للرجل یا بن الفاعلة! یعنی الزنا، فقال: إن کانت أمّه حیّةً شاهدةً ثمّ جاءت تطلب حقّها، ضرب ثمانین جلدةً و إن کانت غائبةً انتظر بها حتّی تقدّم و تطلب حقّها، و إن کانت قد ماتت و لم یعلم منها إلّا خیر، ضرب المفتری علیها الحدّ ثمانین جلدةً «۲». و الظاهر کونها صحیحةً و لکنّها منحصرةٌ بباب القذف، و لکن إلغاء الخصوصیة منها قریبٌ. أضف إلی ذلک کلّه أنّ سیرة العقلاء أیضاً علی ذلک و لم یردع عنها الشارع المقدّس، فتأمّل. فالمسألة من ناحیة الکبری ممّا لا ریب فیه، و أمّا الصغری فلا إشکال فی أنّ القذف و ما أشبه من حقوق الناس، و أمّا مسألة شرب الخمر و أشباهه من حقّ الله و لکن بعض الموارد لا یخلو عن شبهة، منها «الزنا بذات البعل» و «السرقة». أمّا الأوّل فقد یتصوّر کونه من حقوق الناس أو ذات جهتین جهة یکون من حقّ الله، و من أخری من حقّ الناس، فلذا نواجه روایات کثیرةً تدلّ علی جواز النظر بحوث فقهیة هامة، ص: ۱۹۹ إلی المرأة الأجنبیة عند إرادة النکاح، و قد علّل بأنّه مستام، أو أنّه یشتریها بأغلی الثمن، فانظر الوسائل، الباب ۳۶ من أبواب مقدمات النکاح فقد ورد فیه ثلاثة عشر حدیثاً أکثرها تدلّ علی ما ذکرنا. و هی تدلّ علی کون الزنا بذات البعل ممّا یکون سبباً لاغتصاب حقّ الغیر. و أوضح منه التعبیر بالأجر فی مهر المتعة قال: الله تعالی (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِیضَةً) «۱» و کذا التعبیر «بأنّهنّ مستأجرات» کما فی الخبر «۲» و کذا قوله (علیه السلام) فی مصحّحة زرارة عن الصادق (علیه السلام) قال «لا تکون متعةٌ إلّا بأمرین أجلٌ مسمّی و أجرٌ مسمّی» «۳» إلی غیر ذلک ممّا یدلّ علی هذا المعنی، کلّ ذلک یدلّ علی أنّه من قبیل حقّ الناس. و قد شاع فی کلمات الفقهاء- رضوان الله علیهم- التعبیر بأنّ المهر ثمن البضع. و قد یستدلّ علیه أیضاً بما رواه أبو شبل قال قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): رجلٌ

مسلمٌ فجر بجارية أخيه فما توبته؟ قال: يأتيه و يخبره و يسأله أن يجعله فى حلّ و لا يعود، قلت: فإن لم يجعله من ذلك فى حلّ؟ قال: يلقى الله عزّ و جلّ زانياً خائناً «۴». أقول: يمكن الإجابة عن الجميع، أمّا عن الأخير فهو ظاهرٌ فإنّه ورد فى الأمة، و لا شكّ أنّ التصرّف فيها تصرّفٌ فى ملك الغير و لا تقاس الحرّة بالأمة بلا إشكال. أمّا ما ذكر من التعبير بالأجر و الأجور و المستأجرات فلا شكّ أنّها تعبيراتٌ مجازيةٌ، فلذا لا يجوز إجراء صيغة نكاح المتعة بلفظ الإجارة بل ادّعى الإجماع عليه بحوث فقهية هامة، ص: ۲۰۰ فى محكى المسالك «۱». و هذا يكشف عن كونه تعبيراً مجازياً، و أوضح منه التعبير منه بالاشتراء فى روايات النظر عند إرادة العقد، فإنّه لا إشكال فى عدم معنى للبيع حقيقةً فى المرأة الحرّة، بل هو نوع تشبيه و نوع كناية، و هو إشارةٌ إلى بعض الجهات المشتركة بين البيع و النكاح، من بذل المال فى مقابل جواز التصرّف و إن لم يكن ثمناً حقيقةً، و لا بيعاً و لذا لا يصحّ عقد النكاح بلفظ البيع و الشراء بالإجماع و الّاتفاق، فلا دلالة فى شيء من هذه الأدلّة. هذا و يمكن الاستدلال على عدم كونه من قبيل حقّ الناس بأمور: ۱- عدم ذكر التحلّل أو شيء آخر يدلّ على كونه من قبيل حقوق الناس فى شيء من روايات الباب على كثرتها و اشتمالها على كثير من الأمور الجزئية و الفروع الخاصّة، و لذا لم يفت به أحدٌ فيما نعلم. و كيف يمكن عدم ذكر هذا المعنى المهمّ فى شيء من الروايات؟ و كيف يمكن أن يخفى على جميع أساتذة الفنّ؟ بل يمكن أن يقال: إنّ كثيراً منها من قبيل الإطلاق فى مقام البيان مع عدم ذكر شيء غير الجلد و الرجم فيها مع كون الزنا بذات البعل. ۲- قد ورد فى بعض الموارد جواز عفو الحاكم الشرعى عن الزانى و الزانية حتّى إذا كانا محصنين، كما إذا كان بالإقرار، أو شبه ذلك ممّا مرّ فى محلّه، مع أنّه لو كان حقّ الناس فيه ثابتاً، لما جاز للحاكم العفو عنه. ۳- ممّا يؤيّد المطلوب أنّه لو بنى على التحلّل من البعل فى هذه الموارد لحصل فسادٌ عظيمٌ بين الناس، و ربّما ينجرّ إلى إهراق الدماء و إتلاف النفوس و المفاسد الكثيرة فى المجتمع، لوجود موارد عديدة من هذا الأمر- مع الأسف- فى بعض البلاد. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۰۱ أضف إلى ذلك أنّه كيف يمكن التحلّل؟ إذا كان بأمر مالى فكيف يمكن هذا؟ أو بأمر آخر فما هو ذاك؟ و الحاصل أنّه لا ينبغى الشكّ فى عدم عدّ هذا من حقوق الناس و عدم الفتوى به من أحد، و الله العالم. و أمّا مسألة السرقة، فهل هى من حقّ الله تعالى؟ أو من حقّ الناس؟ أو فيها شائبة الأمرين؟ و لا بدّ من ملاحظة كلمات الفقهاء الأعلام أوّلًا. قال فى السرائر: «الحقوق على ثلاثة أضرب: حقّ لله محضٌ، و حقّ لآدمى محضٌ، و حقّ لله و يتعلّق بحقّ الآدميين، فأمّا حقوق الله المحضة فكحدّ الزنا و الشرب، فإنّه يقيمه الإمام من غير مطالبة آدمى. فأمّا حقوق الآدميين المحضة المختصة بهم، فلا يطالب بها الإمام إلّا بعد مطالبتهم إيّاه باستيفائها. فأمّا الحقّ الذى لله و يتعلّق به حقّ الآدمى فلا يطالب به أيضاً و لا يستوفيه إلّا بعد المطالبة من الآدمى، و هو حدّ السارق، فمتى لم يرفعه إليه و يطالب بماله لا يجوز للحاكم إقامة الحدّ عليه بالقطع، فعلى هذا التحرير إذا قامت عليه البيّنة بأنّه سرق نصاباً من حرز لغائب، و ليس للغائب وكيلٌ يطالب بذلك، لم يقطع، حتّى يحضر الغائب و يطالب. فأمّا إذا قامت عليه البيّنة أو أقرّ بأنّه قد زنى بأمة غائب فإنّ الحاكم يقيم عليه الحدّ و لا ينتظر مطالبة آدمى، لأنّه الحقّ لله تعالى محضاً» «۱». فيظهر من كلامه أنّ السرقة ممّا يكون فيه جهتان، و حيث إنّ النتيجة تابعةٌ للمقيّد بالقيد فيكون إجراء الحدّ فيه منوط بمطالبة صاحب المال، بل ادّعى فى الجواهر أنّ بحوث فقهية هامة، ص: ۲۰۲ الحكم فيه معتضدٌ بفتاوى الأصحاب «۱» و ظاهره كون الحكم مشهوراً على الأقل. و لكن قد حكى الخلاف فيه فى الجملة عن الخلاف و المبسوط، أنّه يقطع إذا ثبت بالإقرار (و لم يكن هناك مطالبةٌ) «۲». هذا و لكن ظاهر النصوص متفاوتٌ: ففى خبر الحسين بن خالد الذى مرّ آنفاً أنّ الإمام «إذا نظر إلى رجل يسرق عليه أن يزبره و ينهاه و يمضى و يدعه» معلّلًا بأنّ الحقّ «إذا كان للناس فهو للناس» «۳». و لكن فى إحدى صحيحتى الفضيل عن الصادق (عليه السلام) قال:. إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة، قطعه فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً حدّه فهذا من حقوق الله. «۴». ثمّ ذكر فى ذيل الرواية أنّ الفرية و كذا القتل من حقوق المسلمين. و الظاهر أنّ الصحيحة غير معمول بها، و أنّ خبر الحسين منجبرٌ بعمل الأصحاب، مضافاً إلى درء الحدود بالشبهات، و هذا من مصاديقه الواضحة. و أمّا حمل خبر الحسين على الاشتغال ببعض مقدّمات السرقة دون وقوعها، فينافى التعليل الوارد فى ذيله بأنّ الحقّ إذا كان لله فلا يتوقّف على المطالبة و إذا كان للناس توقّف عليها. هذا على فرض عدم كون صحيحة الفضيل مهجورةً، و قد

عرفت أنّها مهجورةٌ فلا يمكن العمل بها. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ هناك رواياتٌ تدلّ على جواز عفو صاحب المال عن السارق قبل رفعه إلى الحاكم الشرعى و عدم جوازه بعد رفعه إليه. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۰۳ منها: قصّة سرقة رداء صفوان بن أشميّة فى زمن رسول الله (صلى الله عليه و آله) و أنّه بعد ما رفع اللصّ إليه (صلى الله عليه و آله) قال صفوان «أنا أهبه له، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله) فهلّا كان هذا قبل أن ترفعه إلىّ.» «۱». و منها: ما عن سماعة بن مهران عن أبى عبد الله (عليه السلام) «من أخذ سارقاً فعفى عنه فذلك له فإذا رفع إلى الإمام قطعه.» «۲». و يستفاد من هذا الحكم أنّه من حقوق الناس، و إن كان فيه شائبة حقوق الله أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام فى مسألة علم القاضى و بعض ما يتفرّع عليها و الحمد لله أوّلًا و آخراً.

۸- ضمان العاقلة و فلسفتها

اشارة

(ضمان العاقلة فى قتل الخطأ)

تمهيد

من وظائف العلماء و الفقهاء، حراسة الأحكام الفرعيّة و المسائل الفقهيّة الإسلاميّة. و من هنا فإنّ دروس الفقه فى الحوزات العلمية و خصوصاً فى مرحلة البحث العالى، أى درس الخارج- مبتنية على هذا الأساس، فالفقهاء و الطلاب المجتمعون فى هذه الدروس يتناولون بالبحث و التحقيق كلًّا من مسائل الفقه الكلاسيكية و المسائل المستحدثة، و استنباط أحكامها الشرعية. و من جملة هذه الدّروس المباركة، بحث خارج الفقه للمرجع الجليل المجدّد سماحة آية الله العظمى مكارم الشّيرازى- مد ظلّه العالى- الذى ينعقد فى صالة المسجد الأعظم قم المقدّسة بحضور جمع غفير من محققى و فضلاء الحوزة العلمية. و منهج سماحة الأستاذ فى دروسه و أبحاثه هو أنّه يبيّن الشبهات المطروحة الحديثة بشكل واضح و يجيب عنها، مضافاً إلى دارسة المسائل الفقهية. و من جملة تلك الشبهات التى عالجها سماحته مسألة ضمان العاقلة، حيث إنه عند ما انتهى إليها بحثه استجلى باستدلال متين و رائع. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۰۸ و لما كانت هذه المسألة قد طرحت فى بعض الصحف و المجلات كاستفهام على الأحكام الفقهية الإسلامية، قررنا تنظيم هذه المجموعة من دروس الأستاذ المعظم، نضعها بين أيدى قرائنا الأعزّاء. رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. أبو القاسم عليان نژادى.

أقسام القتل

أحد الأحكام الإسلامية المطروحة فى مبحث الديّات هو جزاء عقوبة قتل الإنسان البرىء. و القتل فى الإسلام على ثلاثة أقسام: قتل العمد، شبه العمد، الخطأ المحض، فإن قتل شخص شخصاً آخر متعمداً- أى ضربه بآلة قاتلة غالباً، أو ضربه بقصد قتله و إن لم تكن بآلة غير قاتلة- فعقابه القصاص و لأولياء القتيل الاقتصاص منه. و إذا كان القتل شبه عمد- أى ضربه بأداة ليست قاتلة غالباً و بدون قصد الإماتة، فمات المضروب اتفاقاً، فهنا يلزم القاتل بدفع دية المقتول من ماله الخاص. و إذا كان القتل خطأ محضاً- أى أنّ القاتل لم يقصد القتل بل و لم يستهدف المقتول و إنما استهدف شيئاً آخر فأصاب المقتول اتفاقاً فقتله كما لو استهدف طيراً فى الهواء فأصاب رجلا فقتله- فحكمه الدّية و لكن الدّية، هنا تؤخذ من مال عاقلة القاتل «۱» أى أنّ الدّية توزّع على أقرباء القاتل الرجال من أبيه بحسب مكنتهم، فيدفعون الدّية بأنفسهم إلى أولياء الدّم، أو يتدخل الحاكم الشرعى فى ذلك إذا ما اختلف أولياء الدّم مع عاقلة القاتل. و لقد استشكل بعض فى هذا الحكم الإسلامى، و أنه لما ذا يجب على العاقلة تحمل بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۰ مسئولية

ذنب ارتكبه غيرهم؟ و أنّ هـذه المسألـة مخالفـة لحكم العقل القاضـى بتحمّل الفرد عاقبـة جريمته هو لا جريمـة الآخرين! بل إنّ هـذا الحكم لا ينسجم مع آيات القرآن الكريم، و من جملتها الآية ۱۶۴ من سورة الأنعام و التى جاء فيها (وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى * «۱». و عليه فمسألـة ضـمان العاقلة، و دفع ثمن الدّم من قبلهم نيابة عن القاتل، لا تنسـجم حكم العقل و مضامين القرآن الكريم. و لتوضـيح الإجابة عن هذا الإشكال، لا بدّ من التطرّق إلى البحوث العشرة التّالية. ۱- آراء فقهاء الإسلام حول ضمان العاقلة. ۲- ضمان العاقلة فى الروايات الإسـلامية- السنّية و الشيعية. ۳- سـبب تسمية العاقلة بهذا الاسم. ۴- هل يمكن الوقوف على حكمة الأحكام الشـرعية؟ و إذا كـان الجواب بالإيجـاب، فهل هـذا العمل جائز؟ ۵- فائـدة معرفة فلسـفة الأحكام. ۶- فلسـفة الأحكام لها جهـة نوعية لا شخصـية. ۷- العاقلة، تأمين عائلى (ضمان متقابل). ۸- وجود العاقلة بأشكال أخرى فى المجتمع. ۹- فى أى صورة تضمن العاقلة الدّية؟ ۱۰- خلاصة و البحث و حصيلته.

۱- آراء فقهاء الإسلام فى ضمان العاقلة

أ- يقول الشّـيخ الطوسى (قدس سره) و هو من كبار فقهاء و علماء الشيعة فى كتابه القيّم «الخلاف» دية قتل الخطأ على العاقلة و به قال جميع الفقهـاء؛ و قال الأصم «۱» أنّه يلزم القاتـل دون العاقلـة؛ قـال ابن المنـذر: و به قالت الخوارج. دليلنا: إجماع الفرقـة و أخبارهم و أيضاً إجماع الأمّـة و الأصم لا يعتد به» «۲». ب- يقول ابن قدامة و هو من فقهاء أهل السنّة فى كتابه «المغنى» و هو من الكتب الفقهية السنّية المفصّلة: «و لا نعلم بين أهل العلم خلافاً فى أنّ دية الخطأ على العاقلة» ثمّ نقل عن ابن المنذر إجماع أهل العلم على ذلك» «۳». و العجيب، أن ابن قدامـة لم ينقـل خلافـاً عن أحـد فى المسألـة حـتى عن الأـصمّ و الخـوارج! ج- يقـول الشّـيخ محمّـد حسن النّجفى «رضوان الله عليه» فى كتـابه النفيس «جواهر الكلام»: «و على كل حال فهى على العاقلـة بلا خلاف أجـده بيننا، بل و بين غيرنا فيه كما اعترف به بعضـهم إلّا من الأصمّ منهم الـذى لا يعتـد بخلافه، و كـذا الخوارج، بل عن الخلاف دعوى إجماع الأمّـة عليه!» «۴». بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۲ د- و ذكر المرحوم المحقق المتتبع العـاملى «رضوان الله عليه» صـاحب كتاب «مفتاح الكرامـة» قال: «و هى على العاقلـة لاـ يضـمن القاتـل منها شـيئاً إجماعاً معلوماً و أخباراً متواترة و بإجماع الأمّـة و خلاف الأصم لا يعتـد به كما فى الخلاف و بلا خلاـف إلّـا من الأصم كما فى الغنيـة، و مراده نفى الخلاف بين المسـلمين» «۱». و من مجموع مـا ذكر نقلا عن علماء الإسـلام سنّة و شيعة، نسـتنتج أنّ هذه المسألة اتفاقية عند علماء الإسـلام و إجماعية، و لم يخالف فيها أحد من فقهاء الشيعة أو السنّة إلّا القليل ممن لا يعتدّ بخلافه «۲». بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۳ و عليه فلا إشكال من وجهة نظر فقهاء الإسلام فى هذا الحكم.

۲- ضمان العاقلة حسب الروايات الفقهية

اشارة

و لقـد وردت فى هـذه المسألة روايات كثيرة فى كتب الشـيعة و السـنّة؛ حتى ادّعى بعض العلماء «۱» أنّها متواترة «۲». و هذه الروايات تنقسم إلى طـائفتين: ۱- الرّوايـات التى تـدلّ صـراحة على أنّ ديـة قتل الخطأ المحض، على العاقلـة. ۲- الرّوايات التى تـذكر جزئيات مسألة العاقلة، و هى تدل على بحثنا بشكل غير مباشر. و نشير هنا إلى خمس روايات من كل طائفة.

الطّائفة الأولى (الرّوايات الصّريحة):

۱- روى سلمة بن كهيل- من خواص أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام)- قال «أُتى أمير المؤمنين (عليه السلام) برجل قد قتل رجلا خطأً. فإن كان رجل منهم يرثه له سهم فى الكتاب لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الدّية، و خذه بها نجوماً فى ثلاث سنين.»

«۳». بحوث فقهيـة هامة، ص: ۲۱۴ ۲- روى صـاحب كتـاب الجعفريات عن على (عليه السـلام) قال «فى النفس الدّيـة. و إذا كان خطأً جعلت الدّية. على العاقلة» «۱». ۳- روى صاحب كتاب «دعائم الإسـلام» عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) «أنّ أمير المؤمنين (عليه السـلام) قضـى فى قتل الخطأ بالدّية على العاقلة، و قال: تؤدّى فى ثلاث سـنين، فى كل سـنّة ثلث» «۲». ۴- و روى أيضاً فى روايـة أخرى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال «ليس على العاقلـة ديـة العمـد، و إنّما عليهم ديـة الخطأ» «۳». ۵- يقول الشافعى و هو أحـد الأئمـة الأربعـة عنـد أهل العامـة: وجـدنا عاماً فى أهل العلم و هى: «أنّ رسول الله (صـلى الله عليه و آله) قضـى فى جنايهٔ الحرّ المسلم على الحر خطأ بمائه من الإبل على عاقلهٔ الجانى» «۴». و الحاصل، أنّ هذه الروايات الخمس- و هى جزء من كثير- صريحة فى الدّلالة على أنّ دية قتل الخطأ المحض على العاقلة.

الطّائفة الثّانية (و هى الرّوايات الدالّة بشكل غير مباشر):

۱- روى أبو بصـير- و هو أحد أصـحاب الإمام الباقر (عليه السلام)- عن الباقر (عليه السلام) قال «لا تضمن العاقلة عمداً و لا إقراراً و لا صلحاً» «۵». ۲- روى أبو مريم عن الباقر (عليه السـلام) قال «قضـى أمير المؤمنين (عليه السـلام) أن لا يُحمل على بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۲۱۵ العاقلة إلّا الموضحة «۱» فصاعداً» «۲». ۳- روى زيد بن على بن الحسين (عليه السلام) عن أجداده أنّهم قالوا «لا تعقل العاقلة إلّا ما قامت عليه البيّنـة» «۳». ۴- روى فى دعـائم الإسـلام عن أمير المؤمنين (عليه السـلام) أنه قـال «إذا أقرّ الرّجـل بقتل خطأ و جراحة فعليه الدّية من ماله فى ثلاث سـنين، فإن شـهد شـهود أنّ قتله خطأ فقد صدّقوه و الدّية على عاقلته» «۴». ۵- روى محمد بن مسـلم عن الإمام الباقر (عليه السـلام) قال «كان أمير المؤمنين (عليه السـلام) يجعل جناية المعتوه على عاقلته خطأً كان أو عمداً» «۵». و خلاصة ما يستفاد من هـذه الروايات الخمسـة- و هى نماذج لكثير من الروايات الأخرى- هو أنّ أصل ضـمان العاقلة كان واضـحاً عند أصـحاب الأئمّة (عليهم السـلام)، و لذا نجدهم يسألون عن تفاصيل و جزئيات هذه المسألة، فيجيبهم الأئمة (عليهم السلام) على ذلك. و النّتيجة هى أنّنا نستفيد مطلبين من الرّوايات العشر السّابقة: ۱- إنّ العاقلة ضامنة لدية قتل الخطأ المحض. ۲- إنّ ضمان العاقلة مشروط بشروط خاصة و ليس مطلقاً، فمثلا فى صورة إقرار القاتل بالقتل، أو صورة المصالحة و. لا تضمن العاقلة الدّية.

۳- وجه تسمية العاقلة

ورد فى كلمات فقهاء الإسـلام الكبار بيان عـدّة علل لتسـمية أقرباء القاتل الرجال لأبيه باسم «العاقلـة» منها: ۱- يعتقـد البعض أنّ كلمة (العاقلة) مأخوذة من (العقل)، و العقل فى الأصل بمعنى «المنع»، أى كما أنّ عقل الإنسان يمنعه من ارتكاب المخالفات، فالعاقلة أيضـاً تمنع الجانى من تكرار ارتكاب هذا النوع من الخطأ، و تنصحه بالاحتياط و التحفّظ، و لذا سميت العاقلة بالعاقلة «۱». قد يقال: إنّ حكم العاقلـة يرتبـط بقتـل الخطأ، و فى قتل الخطأ كما هو واضـح لم يرتكب القاتل ما يخالف الاحتياط، فإنّ الحادثـة وقعت صدفـة، و عليه فالحكمـة المـذكورة غير صـحيحة هنا، لأنّ القاتل لم يتعمـد المخالفة حتى يُلام و ينصح بعدم التّكرار. فنقول فى الجواب: صـحيح أنّ قتل الخطأ المحض يقع صدفـةً، و لكن الكثير من المخالفات و الجنايات غير العمديـة تقع نتيجة لعدم الدقّة و عدم الاحتياط، فالفلسـفة المـذكورة صـحيحة، و هى تحـدّ من وقوع مثـل هـذه الجنايـات، و المراد منهـا بالضّـبط هو دعوة الأفـراد للتّـدبّر و التّأنّى فى مثل هـذه الموارد. ۲- يقول البعض: إنّ التّسـمية مـأخوذة من «عقـال»، و هو مـا تربـط به الإبـل، و ذلـك أنّ الناس سابقاً فى بعض البوادى كانوا يأتون بمائـة بعير و يعقلونها عنـد أولياء دم المقتول خطأً، و من هنا سـمى أقرباء القاتل بالعاقلة «۲». ۳- و يعتقد البعض الآخر أنّ سـبب التسـمية بالعاقلة لأنّ أقرباء القاتل يعقلون بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۷ ألسـنة اللائمين، و ذلك لأنهم بـدفعهم الدّية يمنعون أولياء دم المقتـول من تـوجيه اللوم و الشـماتة لهم «۱» . ۴- النّظريـة الرّابعـة مـأخوذة مـن كلمـات بعض الفقهـاء و اللغـويين و هى أنّ رجلا ـ فى الجاهليـة، لو قتـل آخر، دافعت قبيلـة القاتل عنه، و منعت قبيلـة المقتول من الانتقام، بلا فرق فى أن يكون القاتل ظالماً متعمـداً أو كان

قتله خطأً و صدفة. و عند ما جاء الإسلام، ألغى مثل هذا التعصّب الجائر «۲»، و أعلن أنّ حماية القبيلة لأفرادها حسن، و لكن ليس مطلقاً، و إنما يحق لهم حماية القاتل فيما لو كان القتل خطأً محضاً، و ذلك عن طريق دفع دية المقتول. و عليه، سميت العاقلة عاقلة لأنّها تمنع قبيلة المقتول من الانتقام الجائر. و ينبغى الالتفات إلى هذه النّكتة، و هى أنّه فى بحث التسمية و بيان عللها، لا يشترط أن يكون هناك ارتباط تامّ بينهما كالارتباط الحاصل بين العلّة و المعلول، أى ارتباطاً حقيقيا تكوينياً، بل يكفى أن يكون الارتباط معقولا. (تأملوا جيداً).

۴- هل يمكن الوقوف على فلسفة الأحكام؟

إنّ علم الإنسان محدود، و يشهد له قوله تعالى (وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) «۳». بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۸ و الرّواية الشّريفة «لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» «۱» تدل على أنّ عقله أيضاً محدود. و هل يمكن بهذا العلم و العقل المحدودين درك فلسفة الأحكام الإلهية؟ و على فرض إمكان ذلك، هل يجوز لنا أن نخطو فى هذا الوادى؟ للإجابة عن هذا السّؤال لا بدّ من مراجعة القرآن الكريم، و الروايات، و سيرة المعصومين (عليهم السلام)، و من خلال مراجعة القرآن و السنّة يمكننا استنباط دليلين على الجواز، و هما: ۱- لقد أشار القرآن و الرّوايات الإسلاميّة إلى فلسفة بعض الأحكام الشرعية، فمثلا نجد أنّ القرآن الكريم يرى أنّ فلسفة الصلاة هى تنزيه المصلى عن الفحشاء و المنكر «۲» و أنّ حكمة الصوم هى الوصول إلى تقوى الله «۳»، و أنّ علّة تشريع الزّكاة تطهير و تزكية معطى الزّكاة «۴»، و بيان كل واحدة من هذه العلل يحتاج إلى إيضاح و تفصيل، و فى الروايات بيان أوسع لفلسفة بعض الأحكام، حتى صنفت كتب فى هذا المجال «۵»، و هذا بمثابة ضوء أخضر لجواز الدخول فى هذا المضار. ۲- الدّليل الثانى هو سيرة المعصومين (عليهم السلام)، فعند ما يسأل الإمام عن علل الأحكام، نجد أنّه لا يمتنع عن بيانها، فلو أنّ هذا الأمر كان محظوراً لما أقدم عليه الأئمّة (عليهم السلام)، و سيرتهم حجّة. و بناءً على هذين الدّليلين، يحقّ لنا أن نبحث عن فلسفة الأحكام الشرعية، و يمكن الوصول إلى حكمتها. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۱۹ و لكن ينبغى الالتفاف إلى أنّ الأحكام الشّرعية من جهة بيان فلسفتها تنقسم إلى أربعة أقسام: ۱- أحكام شرعية لها فلسفة واضحة، و يمكن اعتبارها من المستقلات العقلية «۱»، كتحريم السرقة، و الكذب، و الغيبة، و ظلم الآخرين، و غيرها من الأمور التى يمكن للعقل البشرى أن يدرك أنّها نوع من الظلم، و قبح الظلم من المستقلات العقلية. ۲- الأحكام الشّرعية التى لا تعتبر فلسفتها من المستقلات العقلية، فهى فلسفة غير بيّنة، إلّا أنّ القرآن الكريم و الروايات هى التى تكفّلت إبداء فلسفتها، و هذه الأحكام كثيرة، مثل فلسفة الصلاة و الزكاة و الصوم. ۳- الأحكام الشّرعية التى ليست فلسفتها من المستقلات العقلية، و ليست من الأحكام التى بيّن القرآن أو الروايات فلسفتها، و لكن على أثر مرور الزمان و تقدم العلم اتضحت لنا فلسفة و حكمة تشريعها، مثل فلسفة حرمة أكل لحم الخنزير التى توصل العلم اليوم إلى اكتشاف فلسفة تحريمه. ۴- الأحكام الشرعية التى لم تتضح فلسفتها بأى من الطرق الثّلاثة السّابقة، مثل عدد ركعات الصلاة، مقادير سهام الإرث، نصاب الزكاة، مقادير الديات و غيرها من الأحكام التى لم نتوصل لحدّ الآن إلى معرفة فلسفتها، و النّتيجة هى أنّ الأحكام الشرعية أربعة أقسام، ثلاثة منها يمكن التّعرف على فلسفتها، و يحقّ لنا البحث فيها، و أمّا القسم الرابع فلا يمكن الوقوف على فلسفته «۲». بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۰ (سؤال:) يقول البعض: «ما لم نعلم بحكمة و فلسفة الأحكام لا ينبغى أن نعمل بها، بل نعمل بالأحكام التى ندرك حكمتها فقط!»، فهل هذا منطق صحيح؟ (الجواب:) من خلال ما ذكرناه فى بيان التّصنيف الرّباعى للأحكام يتضح لنا أنّ هذه الرّؤية غارقة فى الوهم، إذ لا يمكننا إلّا التعرف على فلسفة بعض الأحكام، لأن علمنا و عقلنا محدود، و بالعلم و العقل المحدودين لا يمكن كشف القناع عن أسرار أحكام الله الذى لا حدّ لعلمه. و عليه، لا بدّ من العمل بكل الأحكام الإلهية، سواءً علمنا فلسفتها، أو لم نعلم، كما أنّ على المريض أن يعمل بكل توصيات الطبيب، سواء عرف الحكمة فيها، أو لم يعرف. فإذا كان الإنسان يُسلّم تسليماً مطلقاً لطبيب من نوعه، فالأولى به أن يُسلّم تسليماً مطلقاً لخالقه، فيعمل بأحكامه بدون مناقشة، كالمريض الذى ليس له حق مناقشة طبيبه فيما يوصيه به من الأدوية، فإنه إمّا

أن يتعلم الطب و يصير طبيباً، و إمّا أن يهلك نتيجة لعناده، إذ لا يمكن الوقوف على فلسفة التّوصيات الطّبية بدون تحصيل العلم الكافى فى الطب.

۵- ما هى الفائدة فى معرفة فلسفة الأحكام الإلهية؟

و هنا يُطرح سؤال آخر و هو: إذا آمن الإنسان المسلم، بالله تعالى و النّبى الأكرم (صلى الله عليه و آله) و الأئمّة الأطهار (عليهم السلام)، أى آمن بالمنظومة العقائدية و عَلِمَ أنّ هذه بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۱ الأحكام هى من الله، فما هى ضرورة التعرف على فلسفة تلك الأحكام، أ لا يعتبر البحث عن فلسفة و حكمة الأحكام دليلا على ضعف الإيمان؟ الجواب: لمعرفة فلسفة الأحكام- فى حالات الإمكان- فوائد ثلاث هى: أ- معرفة فلسفة الأحكام يزيد اطمئنان المسلم بحكمة الله تعالى، و عمق و أصالة الشرع الإسلامى. فالمسلم بعد أكثر من ۱۴۰۰ سنة من تشريع القانون الإسلامى، يرى بأنّ العلم فى العصر الحديث مع سرعته و تقدمه يخضع ذلك التشريع الإلهى، و لا يمكن له إلّا الاعتراف به، و يوصى النّاس بالعمل به، و هذا يزيد من إيمان المسلم بحكمة خالقه و ربّه! ب- إنّ معرفة فلسفة الأحكام الشّرعية يسهّل على الإنسان المسلم إطاعة الأوامر و النّواهى، و يدفعه إلى الامتثال بشوق و رغبة، فمثلا لو أنّ مسلماً توجه لأداء فريضة الحج، و كان يعرف فلسفة هذه العبادة- التى تجب على المسلم مرّة واحدة فى العمر عند الاستطاعة- و بركاتها و آثارها المختلفة، فإنه سيتحمل صعوبات هذه العبادة بكل رحابة صدر و رغبة، بالضبط كما لو علم المريض بفوائد الدواء، فإنه سيتحمل مرارة ذلك الدّواء و يشربه بشوق وفقاً للبرامج المقرّرة. ج- الفائدة الثّالثة لمعرفة فلسفة الأحكام، هو أنها تجعل المسلم يشعر بفقره و احتياجه لهذا التشريع الإلهى دون أن يكون فيه غرض آخر، و تكرّس فى وعيه بأن كل هذه الأحكام إنّما هى لمصلحته و تحقق سعادته، كما أنه لو لم يعمل بها أحد فإنّ ذلك لن ينقص من ساحة كبريائه عزّ و جلّ (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ).

۶- فلسفة الأحكام خاضعة لمصلحة الأكثر، لا الكل

كانت حصيلة البحوث السابقة، أوّلا: إمكان معرفة فلسفة قسم معتدٍّ به من الأحكام، و ثانياً: أنّ معرفة فلسفة الأحكام ليست عديمة النّفع و الجدوى، بل هى مفيدة جداً و مربّية. و الآن ننتقل إلى النقطة الثالثة، و هى أنّ فلسفة ذلك القسم من الأحكام التى تقع فى مدار المعرفة البشرية لا تكون شاملة و عامّة لمختلف الأفراد. و فى جميع الظّروف و المتغيّرات، بل هى مبتنية على أساس مصلحة الأكثرية من الناس و هى جارية فى الغالب من الأفراد لا ـ الكل. و توضيح ذلك هو: أنّ فلسفة أىّ حكم من الأحكام لا تكون متجانسة مع خصوصيات كل الأفراد، كما أنّها ليست منسجمة مع خصوصيات الفرد الواحد على الدّوام و فى كل الحالات، و بتعبير آخر، ليس فيها عمومية إفرادية، و لا عمومية حالاتية، بل هى مبتنية على أساس أغلب الحالات و أغلب الأفراد. و لكن هذا الأمر لا يقدح بعمومية الحكم، أى أنّ هذا الحكم يجب أن يطبّق حتى على الأفراد و الحالات الفاقدة لتلك الفلسفة و الحكمة. و لا فرق فى هذه المسألة بين الأحكام الشرعية و المقررات و القوانين الاجتماعية. و لمزيد من التوضيح إليك الأمثلة التالية: ۱- من قوانين شرطة المرور أنّه يمنع مرور السّيارات إلّا من جهة واحدة فى بعض الشوارع. و فلسفة ذلك هى الحدّ من حوادث المرور و تخفيف الزحام، و لكن هذه الفلسفة قد لا تصدق لكل الأفراد و فى كل الحالات، نعم هى صادقة فى الأعم الأغلب من الأفراد و الحالات، و لكن القانون لا بدّ أن يطبّق على الجميع. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۳ فلو أنّ سائقاً كان على درجة عالية من المهارة و الانتباه بحيث يمكنه السّير فى الاتجاه المعاكس فى تلك الشّوارع بدون أن يتسبب فى حادثة أو يعرقل المرور، ففلسفة ذلك القانون غير صادقة فى حقّه، و مع ذلك لا يجوز له أن يخالف القانون، و لو فعل ذلك عوقب من قبل السلطات المختصة. و هكذا مثال هذا القانون من قوانين المرور و السياقة كمنع اجتياز التّقاطعات فى حالة الضوء الأحمر، و التوقف فى الأماكن التى يمنع التّوقف فيها و. (سؤال:) إذا لم تكن فلسفة الأحكام دائمية و شاملة، فلما ذا أضحت نفس الأحكام دائمية و شاملة؟ ففى المثال السابق لما ذا لا يكون مرور الأشخاص الذين يمكن أن

يؤدى مرورهم من تلك الشوارع إلى حدوث حوادث و اصطدامات أو يؤدى إلى عرقلة السير، ممنوعاً، و يكون مسموحاً للآخرين؟ و الإجابة على هذا السّؤال جليّة، فإن القانون إذا لم يكن عاماً و شاملا، كان ضعيفاً و مضطرباً، و لا يمكن تطبيقه بالمرّة، إذ إنّ كل شخص حينئذ سيدعى أنّه مستثنى من ذلك القانون و لذا ينبغى أن تكون صياغة القانون بشكل يوفّر له الشمولية على الرغم من كون فلسفة هذا القانون تابعة للأعم الأغلب لا للكل. ۲- يعتبر اعتداد المرأة بعد طلاقها أحد القوانين الإسلامية، و من فلسفة هذا الحكم هو معرفة ما إذا كانت الزوجة قد حملت من زوجها السابق، فلا تضيع الأنساب و إلّا فقد يتداخل النسب و يشكل معرفة ذلك فيما لو تزوجت المرأة مباشرة بعد طلاقها ثم حملت، فلا يعلم من هو أب الولد هل هو الزوج الأول، أو الثانى؟ فهذه جزأين فلسفة الاعتداد، و لكن هذه الفلسفة قد لا تصدق فى حقّ بعض النّساء، كالنّساء العقيمات اللائى نعلم بعدم إنجابهنّ، و مع ذلك فإنّ الاعتداد واجب عليهن فى حال طلاقهنّ. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۴ كما أنه يمكن أن لا يكون لهذا الغرض موردٌ فى نساء أخريات فى بعض الحالات، و مع ذلك يجب عليهنّ الاعتداد، و لكى لا يكون ذلك حجّة للفرار من الاعتداد و أن يقول كل شخص: إنى أعلم بأنّ تلك المرأة ليست بحامل. ۳- المثال الثّالث، مسألة أسهم الإرث لكل من الذكر و الأنثى- التى يتوجّه بالاعتراض إليها اليوم بعض الناس، و حتى بعض الهيئات الدولية و أثاروا حولها ضجّة دون أن يلتفتوا إلى فلسفتها- و علّة كون سهم الذكر ضعف سهم الأنثى هو أنّ النفقة تكون على عاتق الرّجل و ليست على المرأة مسئولية الإعاشة فى الأسرة. و لكن هذه الفلسفة أيضاً ليست متحققة دائماً و إنما، هى غالبة و مع ذلك فالقانون كلى و يجب تطبيقه فى كل الأحوال و الموارد؛ فالطفل الصغير لا يتعهد بشىء من النفقة على عائلته، و مع ذلك فهو مشمول لهذا الحكم، و كذا لو كبر ربّ الأسرة و عجز عن العمل فأخذت زوجته تعمل و تصرف عليه، فإنّها مع ذلك لا تستثنى من هذا الحكم مع أنّ فلسفة الإرث مفقودة هنا. و من الواضح أنّ الأحكام لو خضعت لمثل هذه المتغيّرات لنشب الجدل العقيم بين النّساء و الرجال فلا ينقطع أبداً. ۴- الإسلام يحكم بأن دية المرأة نصف دية الرّجل، أى لو قتل رجل و حكم على القاتل بدفع الدّية، وجب عليه أن يدفع ألف دينار ذهب إلى أولياء المقتول، أما إذا كان المقتول امرأة وجب عليه دفع خمسمائة دينار ذهب فقط. و فلسفة هذا الحكم أنّ الدّية ليست ثمناً للدم إذ أنّ دم الإنسان لا يقيم بثمن، و إنّما الدّية شرعت لتعويض الخسارة النّاشئة من فقدان القتيل، و من المسلّم أنّ الخلل الاقتصادى و الخسارة المادية النّاشئة من فقد الرّجل أكبر من الفراغ النّاشئ من فقد المرأة من جهة مدلولاته الاقتصادية على العائلة، و لذا كانت دية الرّجل ضعف دية المرأة. و لكن هذه الفلسفة قد لا تكون متحققة دائماً بل أخذت فيهما جهة الأغلبية بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۵ فمثلا لو كان المقتول طفلا فلا تصدق هذه الغاية عليه، و مع ذلك فالحكم ثابت و لا يتغيّر بارتباك بعض الموارد. و لو كان الفراغ الحاصل من فقد المرأة أكبر من الفراغ الاقتصادى الحاصل من فقد الرّجل فى بعض الأسر، فالقانون يبقى عاماً و شاملًا لمثل هذه الموارد مع أنّ الغاية غير متحققة ظاهراً. و النّتيجة، هى أنّ الحكم الشرعى و القانون الإلهى عام من حيث التطبيق، و أمّا فلسفة الحكم فهى مبتنية على الأعم الأغلب. و بالالتفات إلى هذه النكتة تتضح الكثير من الإشكالات التى يثيرها البعض حول الأحكام الإسلامية.

۷- ضمان العاقلة

اشارة

بعد توضيح النكات الستة، نعود إلى أصل المسألة، لنجيب على السّؤال المطروح فى ضمان العاقلة. و الحقيقة، أنّ هناك إشكالين و شبهتين: إحداهما مستندة إلى آيات القرآن الكريم، و الثانية إلى الدّليل العقلى. أمّا فيما يرتبط بالآيات الشّريفة، فقوله تعالى (وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى *، فإنّ كلمة «الوزر» و مشتقاتها تكررت فى القرآن الكريم أكثر من عشرة مرات «۱»، و استعملت غالباً فيما يرتبط بعالم الآخرة، و على أية حال فالآية الشريفة ترتبط بالجزاء و العقاب الأخروى لا الضمان، فالمراد أنّ أحداً لا يعاقب و يجازى بدلا عن

بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۶ الآخر، لا أنه لا يضمن الآخر فی بعض الموارد و ظلّ بعض الظروف الخاصة، و بالتوضيح الآتی يتبين لنا هذا المعنی، و تتبيّن لنا أيضاً الجهة العقلية فی المسألة

العاقلة نوع من التّأمين العائلی

يعتبر التأمين فی الوقت الراهن مسألة مقبولة، معقولة، مشروعة فی كل المجتمعات، و فلسفة التأمين هی حفظ الأشخاص و المؤسسات أو الشركات الصغيرة و الكبيرة من خطر التلاشی و الاضمحلال حال تعرضها لبعض الحوادث، لأنّ الخسارة لو نزلت بشخص واحد أو شركة واحدة فإنّها قد تسبب له كارثه، أمّا لو قسمت تلك الخسارة، أمكن تحملها. فمثلا لو شبّ حريق فی بيت شخص، و لم يكن البيت مؤمّناً عليه فی شركات التأمين، فإنّ صاحب البيت سيتضرر كثيراً فيما إذا تحمل خسارة ذلك بمفرده، و قد يؤدی ذلك إلی إفلاسه نهائياً. و كذا لو غرقت سفينة نفط، أو بأخرة نقل، و لم تكن الشركة المالكة للسفينة قد آمنت عليها فی شركات التأمين، فإنه يُعرّض أن تتعرض تلك الشركة للإفلاس فيما لو تحملت تلك الخسارة بمفردها. أمّا فی صورة التعاقد مع شركة التأمين فی مثل هذه الموارد و غيرها، فإنّ أصحاب تلك المنافع سيتمكنون أوّلا مواصلة نشاطهم باطمئنان. كما أنّ شركات التأمين ستتحمل عنهم القسم الأعظم من الخسارة. أ لا يعتبر هذا الأمر مقبولًا و عقلائياً و عادلًا؟ هل يتنافی هذا الأمر مع الآية الشريفة (وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى *؟ و الآن، لو فرضنا أنّ حكومة من الحكومات أجبرت الناس الذين لا- يعرفون فوائد التأمين و فلسفته، علی إجراء عقود التأمين مع الشركات المختصة، لتقف تلك الشركات إلی جانبهم حال حدوث بعض الأحداث و الكوارث، فهل يجوز ذلك؟ بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۷ و مسألة ضمان العاقلة فی الواقع نوع تأمين، تأمين عائلی إلزامی من قبل الشارع الإسلامی المقدس، لأنّ قتل الخطأ المحض محتمل دائماً فی حق كل إنسان، و لما كانت دية القتل تثقل كأهل الإنسان بمفرده، و ليس كل الناس بإمكانهم تحمل ذلك بسهولة، دعی الإسلام أقرباء القاتل فی هذه الموارد لإعانة صاحبهم بشرطين، الأوّل، أن يكونوا أقرباءه لأبيه، و الثّانی: أن يكونوا رجالا، فأوجب عليهم تحمّل الدّية. و من البديهی أن هذه الحادثة التی أصابت بها هذا الشخص اليوم يمكن أن يبتلی بها غداً أحد أفراد العاقلة- الذی يتحمل اليوم قسطاً من الدّيّة. و عليه فمسألة ضمان العاقلة تشبه مسألة التأمين، و لكنه تأمين عائلی، و هی أمر معقول.

۸- الأشكال الأخری للعاقلة فی المجتمع

هناك ما يشبه العاقلة فی المجتمع بأشكال أخری، و هی من الأمور الرائجة بين الناس اليوم، و الكل يستحسن ذلك و لا يقبل إليه. مثلا- فی مراسم الزواج، فالمعتاد أن يهدی الناس الهدايا إلی العروسين اللذين يريدان أن يبدءا حياتهما من الصفر، و هذا الأمر له أشكال تختلف باختلاف المجتمعات و الطوائف، ففی بعضها تقدم الأموال بدل الهدايا العينية، و يتم ذلك فی مجلس العرس من قبل الحاضرين كل حسب طاقته، و قد يصل مقدار تلك الهدايا أحياناً إلی مبلغ ضخم لا- يسدّ مصارف العرس فحسب، بل يكفی كرأسمال لبداية عمل و حياة جديدة.! و فی بعض المناطق، اعتاد الناس المشاركة فی مراسم العزاء و إقامة مجالس الترحيم، و هی سنّة حسنة، فكل من يشترك فی مراسم الترحيم يتبرع بشیء من بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۸ النقود لصاحب العزاء لتخفيف هذا العبء المالی عليه، و يتمكن من القيام بواجباته بسهولة. و صاحب العزاء نفسه سيشترك فی مجالس الآخرين و يساهم بدوره فی التّخفيف عن كأهل أولئك المصابين، فهو تكافل و تعاون اجتماعی حسن. و هذا العمل المشار إليه فی المثالين أعلاه، يعتبر نوعاً من التأمين الاجتماعی، و هو شبيه فی الواقع بضمان العاقلة، أی فی الحوادث الباهظة التكاليف- و من أی نوع كانت و بأی صورة- يتعاون أفراد العائلة مع بعضهم البعض و يأخذ بعضهم بيد البعض الآخر لحل المشاكل.

۹- حدود ضمان العاقلة

لا بـدّ من الالتفات إلى أنّ ضـمان العاقلة لا يجرى فى كل الموارد و الحالات، و إنّما تضـمن العاقلة دية قتل الخطأ المحض فقط (و قد بيّنا سابقاً توضيح معنى قتل الخطأ)، و النقطة الأخرى التى لا بدّ من التذكير عليها، هى أنّ ضمان العاقلة إنّما يجرى فيما لو ثبتت الجناية بالبيّنة الشـرعية لا بالإقرار، إذ من الممكن أن يتآمر شـخص مع قاتل ما، بأن يأخذ الأول مسئولية القتل على عاتقه ليجبر عاقلته على دفع الدّية على أن يعطيه الثانى مبلغاً من المال! فالاقرار لا يكفى لإثبات هذا الحكم. كما أنّ علم القاضى بالقتل لا يكفى لإثبات الدّية على العاقـلة، بل لا بـدّ من أن تثبت الجناية بالبيّنة الشـرعية. و النقطة الثالثة، هى أنّ العاقلة إنّما تضـمن الدّية فيما لو كانت مسـتطيعة و قادرة على دفعها، و عليه فالحكم بالدّيـة هنا ليس تكليفاً شاقاً لا يطاق. و النقطـة الرابعـة، هى أنّ الدّية تقسّم على الأفراد جميعاً، بحيث يكون سهم الواحـد منهم أحياناً ديناراً واحداً فقط. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۲۹ و الحاصل، هو أنّ ضـمان العاقلة إنّما يتم و يجرى فى حدود معينة و له ضوابط محددة، و ليس حكماً مطلقاً فى كل الموارد و الحالات، و فلسـفة ضـمان العاقلة واضـحة فى تلك الحدود. و ينبغى الالتفات هنا إلى نقطـة أخرى، و هى أنه لو فرض أنّ شـركة تأمين معينـة، أو جهـة ضامنـة عامـة تكفلت بـدفع دية قتل الخطأ فى بعض الموارد أو كلّها، سقطت الدّية عن العاقلة، و هذا طريق ميسور لمن يريد التخلص فى عصرنا الحاضر من دية العاقلة.

۱۰- خلاصة البحث

من مجموع الأبحاث السابقة يمكن اسـتخلاص ما يلى: ۱- إنّ مسألة ضـمان العاقلة فى حالات قتل الخطأ المحض مسألة مجمع و متفق عليهـا من قبل كل علماء الإسـلام و لا تختص بمـذهب دون آخر. ۲- إنّ الرّوايات المتواترة الإسـلامية- سـنّية و شيعية- تدلّ على هذا الأمر بوضوح. ۳- إنّ لضمان العاقلة فلسفة واضحة و معقولة، و هى تنسجم مع العرف و العقل. و حينئذ قد يتسائل و يقول: مع كل هذا الوضوح فى الأدلـة التى تعتقـدون بصـحتها. إذاً، لما ذا أنكر البعض مثل هـذه المسألة الواضـحة؟! و جواب ذلك مع الاعتذار الشديد، هو: أنّ تطفّل بعض الأشـخاص غير المتخصصـين على الفقه لا يخلو من خلفيات سـلبية، أحدها هذا الأمر. فللأسف الشديد، نحن نرى اليوم أنّ بعض الناس يسـمح لنفسه التدخل فى أصـعب المسائل الشـرعية مع قلّة إباعه الفلسفى و الفقهى و الكلامى، بل و يؤدى ذلك إلى رأيه أداة التهجم و الافتراء، مما يسـبب إلى ظهور المشاكل الاجتماعية العويصة! بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۰ و بطبيعة الحال، فإنّ مثل هذا السّـلوك السّـلبى قد يكون مفيداً أحياناً، فإنّ مثل هذه المسائل سـتتضح أكثر فأكثر على أثر إجابة المحققين على الإشكالات المطروحـة. و لكن مع ذلـك، الأفضـل أن لا- يتـدخل فى مثـل هـذه الموضوعـات المعقـدة و الصـعبة إلّـا أهل الخبرة من المحققين و المتخصصـين فى المسائـل الشّـرعية (مـع إعطـاء حـق السؤال و الاسـتفهام للجميع)، بالضـبط كمـا أنّ المسائـل الطبيـة خاصـة بالأطبـاء المحققين، و إن جاز للجميع السؤال عنها للاطلاع. و فى الختام، نطلب من الله عزّ و جلّ أن يزيدنا بصيرة و معرفة بالأحكام و المعارف الإسلامية، و يوفقنا للعمل بقوانين الدين الإسلامى المقدس. آمين يا رب العالمين.

۹- المسائل المستحدثة فى الفقه الإسلامى

اشارة

(المسائـل المسـتحدثة فى الفقه الإسـلامى) أنّ النمط المعهود و المتعارف فى بحث المسائل المسـتحدثة إنّما يكون بالرجوع إلى أدلّة كلّ مسألـة على حدة كغيرها من المباحث الفقهية. إلّا أنّ الجديد فى هذا المقال هو الأطروحة المحكمة التى قدّمها الباحث- دام ظلّه- فى لمّه لشعث هذه الفروع و صبّها فى قوالب عامة و إرجاعها إلى الأصول و الأسـس الكلّية. ليتم على ضوئها معالجة الكثير من تلك المسائل. و إنّها بحقّ لخطوة كبير فى حركة النهوض الفقهى. و مبادرة تأسيسيّة موفّقة فى سبيل تفعيل الاستنباط. إن شاء الله تعالى.

تمهيد

اشارة

قبل الورود فی بحث المسائل المستحدثة بصورة مفصّلة نذكر مقدمتين نافعتين: أولاهما: فی تعريف المسائل المستحدثة، و بيان الحاجة إليها، و عرض نماذج لها فی أنواع مختلفة. و الثانية: فی بيان الأسس العامّة للمسائل المستحدثة.

[المقدمة الأولی و هی تشمل - كما ذكرنا - علی ثلاثة أبحاث:

۱- تعريف المسائل المستحدثة:

المسائل المستحدثة: هی كلّ موضوع جديد يتطلب حكماً شرعياً سواء لم يكن فی السابق أو كان سابقاً لكن تغيّر بعض قيوده. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۴ فالأول من قبيل النقود الاعتبارية التی لم تكن قبل، و الثانی من قبيل اعتبار المالية لبعض الأعيان النجسة هذا الزمان و لم تكن لها مالية فی الماضی كالدم.

۲- الحاجة إلی بحث هذه المسائل:

اشارة

و توضيح ذلک يكون ببيان أمرين:

الأمر الأوّل - أنّ من خصائص عالم المادة التغيّر الدائم و التحوّل المستمر

، بل التغيّر - باعتقاد كثير من الفلاسفة و الحكماء - من اللوازم الذاتية للمادة لا ينفکّ عنها بحال من الأحوال، و بما أنّ الإنسان يعيش فی هذا العالم المادی، فمن الطبيعی أن يطال هذا التغيّر كلّ مظاهر الحياة الإنسانية علی صعيد شكل و نمط و وسائل المعيشة، و كذلک علی صعيد العلاقات الجديدة سواء كانت بين الأفراد أو ما بين المجتمعات و الدول. و هذا ما جعل الفقه يواجه ظاهرتين جديدتين: الأولی: حدوث موضوعات جديدة للأحكام الشرعية لم تكن من قبل، كما هو الحال بالنسبة إلی الأوراق النقدية، فإنّه أمر حادث نسبياً، حيث كان المتعارف فی سابق الأيام هو التعامل بالدينار و الدرهم - أی الذهب و الفضة المسكوكين - و لكن تطوّر الحياة و اتساع حاجات البشر أوجب اعتبار الأوراق النقدية. الثانية: ثمة موضوعات كانت موجودة فی الماضی إلّا أنّه طرأ عليها من الأحوال و الظروف ما غيّر من قيودها، كما يلاحظ ذلک فی الأعيان النجسة التی لم تكن لها قيمة و مالية فی السابق، غير أنّ التطوّر الذی حدث فی العلوم الطبية و اكتشاف منافع كبيرة لبعض الأعيان النجسة كالدم و أجزاء الميتة أوجب أن يكون لها مالية فی نظر العقلاء، فإنّه يُبذل اليوم بإزائها المال الكثير. و عليه، فإنّ الفقيه لا بدّ له من تبيين الحكم الشرعی فی كلتا الحالتين، و لا يقتصر فی البحث و الفتيا علی خصوص ما هو متعارف من المسائل المسطورة بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۵ فی كتب فقهائنا القدماء (قدس سرهم).

الأمر الثانى– تمتاز شريعتنا الإسلامية– حسب ما نعتقد– بعدّة مميّزات

، منها العالمية و الاستمرار و الشمولية لكلّ جوانب الحياة، فهى لم تتأطّر بزمان و لا مكان معيّنين، و لا تختص بصنف من الناس و لا بخصوص قوم أو جنس، فإنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) قد بُعث إلى الناس كافة و فى شتى أقطار الأرض، عربيهم و أعجميهم، أبيضهم و أسودهم، شرقيهم و غربيهم، فى أية بقعة وجدوا، و فى أى زمان عاشوا، فدعوته (صلى الله عليه و آله) عامة للناس، و فى الوقت ذاته أنّها تستوعب مختلف جوانب الحياة الإنسانية، و تقدّم الحلول لجميع معضلاتها. و قد دلّ على ذلك– مضافاً إلى الدليل العقلى، و مضافاً إلى طبيعة الشريعة و قوانينها– النصوص الكثيرة، سيّما ما ورد فى كتاب الله العزيز من الآيات الصريحة بذلك، و التى يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: ما صرّح فيها بالعموم من حيث المكان، بل الزمان أيضاً، منها: ۱– قوله تعالى– إشارة إلى القرآن المجيد– (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرى لِلْعالَمِينَ) «۱». ۲– قوله تعالى (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) «۲». ۳– قوله تعالى (وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ) «۳». ۴– قوله تعالى (كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ) «۴». ۵– قوله تعالى (تَبارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً) «۵». بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۶ ۶– قوله تعالى (وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً) «۱». ۷– بل جميع الآيات التى وقع الخطاب فيها بلفظ «يا أَيُّهَا النَّاسُ»*، و هى أكثر من عشر آيات. فإنّ هذه الآيات شاملة لجميع آحاد الناس إلى يوم القيامة فى مختلف أنحاء المعمورة من غير فرق بينهم من حيث اللون و الجنس و غير ذلك. بل قد يقال: إنّها شاملة لمن يسكن سائر الكواكب من أهل السماوات لو كان لها سكّان كالبشر، كما عساه يظهر من بعض الآيات و الروايات التى ليس هنا موضع بحثها. الطائفة الثانية: ما دلّ على خاتمية الرسالة الإسلامية و أنّه (صلى الله عليه و آله) خاتم الأنبياء، و هذه الطائفة أوضح ممّا تقدّم فى عمومها بالنسبة إلى عموم الزمان، من قبيل قوله تعالى (ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ) «۲». الطائفة الثالثة: ما دلّ على كمال الدين و تمامية الشريعة و استيعابها لجميع الأحكام التى ينبغى أن تشرّع، نحو قوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً) «۳». و حاصل ضرب هذه الآيات بعضها فى بعض هو أنّ الشريعة قادرة على تلبية حاجات البشر التشريعية و تغطية كلّ ساحة الحياة فى أى مقطع زمنى و فى أية بقعة من أقطار الأرض سواء فى المسائل العبادية و الروحية أو الأمور التربوية و الأخلاقية أو الحقوق الاقتصادية أو الحقوقية، و سواء تعلّقت بالفرد أو المجتمع أو الدولة. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۷ و إلّا فإنّ عدم عرض إجابة كاملة و لو لواحدة من مسائل الحياة المعاصرة و معضلاتها يعدّ اعترافاً ضمنياً بعدم تمامية هذا الدين (و العياذ بالله). إن قلت: إنّ عدم قدرتنا على تمييز بعض الأحكام الشرعية سيّما فى الموضوعات المستحدثة لا يستلزم نسبة النقص إلى الشريعة، فإنّ عدم العثور على أحكام هذه الموضوعات من جملة العطايا الإلهية التى حرمنا منها على أثر غيبة الإمام المعصوم (عجل الله فرجه الشريف) و التى حصلت بسبب تقصير البشر أنفسهم، إذن فلا نقصان حينئذ فى ذات الشريعة، بل النقص نشأ من قِبل الإنسان؛ لأنّه هو الذى أوجد المانع الذى حال دون وصوله إلى الحكم الشرعى. قلت: هذا البيان إنّما يتم بالنسبة إلى الأحكام الواقعية و الألطاف الإلهية الخفية و الهدايات الربانية الخاصة. أمّا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الظاهرية فلا؛ فإنّنا قد نعجز عن الوصول إلى الحكم الواقعى إلّا أنّه لا مانع من الوصول إلى الحكم الظاهرى، فلا أحد يقول بخلوّ واقعة منها، و لا نكاد نجد فقيهاً من الفقهاء فى أى عصر من الأعصار يقول بعدم وجود حكم ظاهرى– على الأقلّ– لواقعة و أنّ الناس بالنسبة إلى ذلك مطلقو أحرار و مخيّرون لا حكم لهم فليفعلوا ما شاءوا من دون مراجعة فقيه؛ إذ لا أحد يتفوّه بذلك قطعاً، و لا نرى أثراً من هذا فى شىء من كلمات و كتب الفقهاء من الأولين إلى الآخرين، بل إنَّ الأمر على العكس تماماً، فإنّهم يتصدّون دائماً للإفتاء عن كلّ ما يرد عليهم من الاستفسارات. هذا من ناحية. و من ناحية أخرى، قد أمرنا فى عصر الغيبة بالرجوع إلى الفقهاء و رواة الحديث، كما فى التوقيع الشريف «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتى عليكم و أنا بحوث فقهية هامة، ص: ۲۳۸ حجة الله» «۱»، فإنّه يدل بالمطابقة على لزوم الرجوع إلى الفقهاء فى كلّ أمر حادث، و على الفقهاء أن يبيّنوا الحكم، و

هـذا معنـاه أن لاـ بـدّ من وجود حكم لكى يرجع فيه إلى الفقهـاء، و إلّا كان هـذا الأمر لغواً. إذا عرفت ذلك، فإنّنا نعلم بوجود مسائل مستحدثة كثيرة و فى مختلف أبواب الفقه فى عصرنا الراهن، و ليس شيء منها منصوصاً بخصوصه فى كتب الفقه؛ لأنّها لم تكن محلًّا للابتلاء آنـذاك، و لم يرد فيهـا نصّ خـاصّ فى الكتـاب العزيز، و لاـ فى الروايـات الواردة عنهم (عليهم السـلام) فلاـ بـدّ من بحثها و الوقوف فيها على الإجابة الصحيحة و المُقنعة.

۳– نماذج من المسائل المستحدثة:

اشارة

أنّ المسائل المستحدثة كثيرة و متنوّعة، و يمكن تقسيم المهم منها إلى الأقسام التالية:

القسم الأول– ما يتعلّق بالطب:

۱– التشـريح: فهل يجوز لطلّاب الطب تشـريح جسد المسـلم إذا لم يوجد جسد غير مسـلم؟ بل هل يجوز تشـريح غير المسـلم؟ فإنّه قد ورد أنّ «المثلة حرام و لو بالكلب العقور» «۲»، مع أنّه لو لم يتسنَّ لهم التشـريح لم يقدروا على إجراء أنواع العمليات الطبيّة و الجراحيّة بل و لا معالجة كثير من المرضى، فإنّ ذلك مشكل جدّاً بدون ممارسة التشريح. ۲– الترقيع: هل يجوز ترقيع الأعضاء من بدن الحى أو الميّت للحى نحو القلب بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۲۳۹ و الكلى و العين؟ مع أنّ العضو المبـان من الحى– كـالعضو المبـان من الميت– نجس، و لا تجوز الصـلاة معه، و لا يصـحّ بيعه، بل و لا يجوز أخذه من الميت! ۳– التلقيح الصـناعى: هل يجوز التلقيح الصناعى بأخذ النطفـة من الزوج و جعلها فى رحم زوجته أو رحم الأجنبية، أو جعل النطفة– المأخوذة من ماء الرجل و المرأة– فى وعاء ثمّ زرعها فى رحم الزوجـة أو رحم الأجنبيـة، إلى غير ذلك من أقسامه؟ ثمّ ما هو حكم المتولّـد منه– على تقدير تحققه– من حيث إلحاقه بصاحب النطفـة أو صـاحب الوعـاء فى الإـرث؟ و مـا هو حكـم المحـارم؟ و غير ذلك. ۴– تزريق الـدم: هـل يجوز تزريق دم المسـلم للكـافر و بالعكس، أو دم المرأة للرجل و بالعكس؟ و هل يجوز بيع الـدم لـذلك؟ و لا يخفى ضـرورته فى يومنا هذا؛ إذ لولاه لتعذّر إنقاذ حياة العديد من المصابين و المرضـى. ۵– تحديـد النسـل: هل يجوز المنع عن تكثير النسل؟! مع ما هو المعروف من قوله (صـلى الله عليه و آله): « تزوّجوا فـإنّى مكاثر بكم الأمم. إلـخ» «۱»، و قوله تعـالى– فى مقـام المنّـة على العباد– (وَ أَمْـدَدْناكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ) «۲». و هل يبـاهى (صـلى الله عليه و آله) بالنسـل الكثير الفقير الضـعيف؟ أو إنّ الكثرة هنـا فيهـا نظر للكيفيـة لاـ الكميـة و حسب؟! ثمّ على فرض الجـواز، هـل يجـوز التعقيم المـؤقت أو الـدائم، و وضـع أداة خاصـة فى الفرج، مع أنّه قـد يـؤدى ذلـك إلى وقوع النظر و اللمس من الأجنبى، و لو المرأة بالنسبة إلى المرأة، لا سيّما مع ما قد يقال من أنّ ذلك قد يكون من قبيل تضييع النطفة؛ بحوث فقهية هامة، ص: ۲۴۰ لأنّ النطفـة تنعقـد هنـاك ثمّ تموت لعـدم إمكـان وصولهـا إلى محلهـا؟ و هل يجوز تعقيم الرجل أو المرأة مع ما فيه من نقصان العضو؟ ۶– هل يجوز أخذ القلب من إنسان مشرف على الموت و زرعه فى بدن إنسان آخر لإنقاذه من الهلاك الحتمى، مع أنّ ذلك يؤدى لتسريع موت الأول؟ و هل يكفى رضا صاحبه أو أوليائه؟ ۷– هل يجوز إسقاط الجنين إذا كان بقاؤه يشكّل خطراً على حياة الأم أو على سـلامتها؟ و لو فرض جوازه ففى أى وقت يجوز؟ فهل يجوز ذلك إذا كان بصورة العلقـة أو المضـغة أو الإنسان الكامل الذى فيه الحياة؟ ۸– هل يجوز إسقاط الجنين إذا علمنا بالطرق العلمية الحديثة بأنه سيولد ناقص الخلقة و يبقى موجوداً مزاحماً للآخرين إلى آخر عمره؟ ۹– هـل يجوز تجميـد الإنسـان المصـاب بـأمراض غير قابلـة للعلاـج رجـاء كشف طرق لمعـالجته فى المسـتقبل، كما هو

المعروف فی بعض البلاد؟ و ما هو حکم أمواله و زوجته و هو فی هـذه الحالهٔ، فإنّه لیس له حیاهٔ ظاهریهٔ و ما هو بمیت واقعاً؟ ۱۰- قد یقال إنّ الزواج بین القرابهٔ القریبـهٔ یکون منشأ لبعض الأخطار بالنسـبهٔ إلی الولـد باعتقاد الأطباء، فهل یکره مثل هـذا الزواج حینئـذ أو یحکم بحرمته، مع أنّ المعروف خلافه؟

القسم الثانی- ما یتعلّق بالعبادات:

۱۱- کیف نصلّی و نصوم فی المنـاطق القطبیـهٔ التی یکون فیها کلّ من اللیل و النهار سـتهٔ أشـهر؛ أو یکون هناک أیام طویلـهٔ بمقـدار الشـهر أو الأسبوع أو أقل من ذلک؟ بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۲۴۱ (و عدّ ذلک من المسائل المسـتحدثهٔ إنّما هو من جههٔ عدم إمکان الوصول إلی تلک الأمکنـهٔ و السکن فیهـا سابقاً). ۱۲- فی الأسـفار الفضائیـهٔ کیف یصـلّی المسـلم، حیث لا یمکن تشـخیص أوقات الصـلاهٔ، فلا صـباح و لا مساء و لا ظهر و لا لیل و لا نهار؟ ثمّ کیف یواجه القبلهٔ فی الصـلاهٔ؟ و هکذا بالنسـبهٔ إلی سائر الأحکام. ۱۳- إذا سافر الإنسان بالطائرات السـریعهٔ باتجاه حرکهٔ الأرض فصلّی الظهر مثلًا ثمّ وصل إلی محل آخر لم یتحقّق فیه وقت الظهر بعد، فهل تجب علیه صـلاهٔ مرّهٔ الظهر أخری؟ و کـذلک إذا صام شـهر رمضان ثلاثین یوماً فی محل- مثل مکّـهٔ- ثمّ سافر إلی محلٍّ آخر و کان یوم من الشـهر باقیاً، فهـل یجب علیه صوم یوم آخر، فیکون الصوم الواجب علیه حینئـذ واحـداً و ثلاثین یوماً؟ و هکـذا لو نـذر إنسان صیام یوم الغـدیر مثلًا فصامه ثمّ جاء إلی محل آخر یتأخر الشـهر عنه بیوم فصادف الغدیر، فهل یجب علیه صومه مرّهٔ أخری؟ ۱۴- هل یجوز للصـائم اسـتعمال المواد الغذائیـهٔ أو الأدویـهٔ المقوّیـهٔ عن طریق تزریقهـا بالبـدن؟ ۱۵- هـل یجوز السـعی فی الطـابق العلوی من المسعی؟ أو الرمی من الطابق الثّانی من محل الجمرات المسـتحدثهٔ فی أیامنا هذه؟ و کذلک الطواف فی الطوابق العالیهٔ من المسـجد الحرام إذا قلنا بعدم وجوب کون الطواف فی سبع و عشرین ذراعاً، کما هو الأقوی؟ ۱۶- هل یجوز للمرأهٔ المسلمهٔ التداوی بالحبوب و نحوها لتأخیر العادهٔ حتّی تصوم الشـهر کاملًا، و تأتی بالطواف و الصـلاهٔ فی الوقت؟ بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۲۴۲ ۱۷- هل یکفی فی جریـان حکم المسـافر السـیر العمودی و الابتعـاد فی الفضـاء بمقـدار المسافـهٔ الشـرعیهٔ أو لا بـدّ أن یکون السـفر علی الأرض و السیر الأفقی؟ ۱۸- هل تکفی رؤیهٔ الهلال بالوسائل الحدیثهٔ کالتلسکوب فی ثبوت الشهر؟

القسم الثالث- ما یتعلّق بالمعاملات و المسائل الاقتصادیهٔ:

۱۹- مـا هو حکـم الأـوراق النقدیـهٔ الاعتباریـهٔ؟ و من أین نشـأت مالیتهـا؟ و هـل تترتب علیها أحکام النقـدین من قبیل الزکاهٔ و الربا و المضاربهٔ بها؟ ۲۰- مـا هو حکم المعاملات المصـرفیهٔ مع ما فیها من الربا؟ و ما هو حال المصـرف الإسـلامی اللاربوی؟ و هل یمکن إجراء حکم الجـوائز علی الربـح الـذی یتعلّق بـالودائع المصـرفیهٔ؟ ۲۱- مـا حـال الصـک و الکمبیالـهٔ من جهـهٔ بیعهـا و شـرائها و سائر أحکامها؟ ۲۲- هل یجوز التأمین بأقسامه (تأمین علی الحیاهٔ و السـیارات و البیوت و سائر الأموال)؟ و ما شـرائطه علی فرض الصحّهٔ؟ و هل هو داخل فی المعاملات؟ ۲۳- ما حکم أنواع الشرکات التی لم تعهد فی السابق؟ ۲۴- ما حکم السرقفلیهٔ؟ و هل هی جائزهٔ أم لا؟ و فی أی مورد تجوز و أی مورد لا تجوز؟ فقد یدفع المشتری قبال السـرقفلیهٔ عوضاً للمالک، و قد لا یکون کذلک. ۲۵- ما هو حکم اسـتخدام الدولـهٔ للأشـخاص مع ما فی ذلک من الجهالـهٔ من جهات عدیـدهٔ، و الجهل مبطل للإجارهٔ؛ فقد یکون الجهل من جههٔ مدهٔ الاسـتخدام لاختلاـف الأفراد من حیث مـدهٔ التقاعـد، و قـد یکون الجهل من ناحیـهٔ المبلغ و مقـدار الأجرهٔ؛ لأنّها تتغیر حسب اختلاف الأزمنـهٔ؟ بل و کـذا الاسـتخدام فی بعض مؤسسات القطاع الخاصّ؟ ۲۶- ما معنی حقّ التقاعـد، و هل هو معاملـهٔ أو شـرط فی ضـمن العقـد؟ مع ما فیه بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۲۴۳ من الجهل من جهات شتی؛ لأنّ المقـدار الـذی یؤخـذ من الحقوق قـد یکون أقلّ ممّا

يعطى حال التقاعـد و قد يكون أكثر و قلّما يتحدان، فما حكم هذا التفاوت؟ ۲۷- هل يجوز بيع أوراق اليانصيب مع عدم اندراجها فى شيء من العقود، بل قد يكون من قبيل الأزلام المنهى عنها فى كتاب الله، فهل هناك طريق لتوجيهه فقهيّاً؟ ۲۸- كيف تصحّ المضاربة فى زماننا مع أنّ المعروف اشتراطها بالنقدين المسكوكين؟ فهل يغلق باب المضاربة إلى الأبد، أو تتصور فيها أقسام أخر؟ و هل تصحّ المضاربـة فى غير التجارات كما هو المعروف؟ ۲۹- مـا حال غنائم الحرب فى هـذه الأيّام مع أنّ الجيش موظّف من قِبل الدولـة لمثل ذلك، و هى التى تتحمّل جميع المصارف، بخلاف الحروب السابقة التى كانت المصارف فيها غالباً على الأشخاص؟ هذا مع العلم أنّ كثيراً من الغنائم كالدبابات و الأسلحة الثقيلة و شبهها ممّا لا ينتفع به الأشخاص عادة، فهل يجب بيعها و إعطاء ثمنها للمجاهدين أو أنّ الأدلّة منصرفة عن مثلها؟ ۳۰- هل يجوز إجراء العقود بالهاتف أو المـذياع أو التلفزيون؟ و ما حال خيار المجلس فيها حينئـذ؟ و كـذا الإقرار، بل الطلاق إذا حضر شاهدان عدلان؟ ۳۱- هل إنّ حقّ التأليف أو حقّ الاختراع أو الاكتشاف معترف بع شرعاً؟ و بعبارة أخرى هل تتصور الملكية للأمور المعنوية أو لا بدّ فى الملك من عين خارجية؟ ۳۲- هل إنّ الشخصية الحقوقية تملك كما تملك الشخصية الحقيقيـة أو لا؟ ۳۳- هـل تصـحّ الإجـارة بشـرط الرهن كما هو المتعارف فى زماننا، حيث يشترط بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۲۴۴ على المستأجر دفع مبلغ إلى المؤجر و يسترجعه عند انقضاء مدّة الإجارة، و تكون الأجرة أقلّ ممّا ينبغى لمكان ذلك المبلغ المدفوع؟

القسم الرابع – فى مسائل مختلفة:

۳۴- قـد تكون الخسارة الناشـئة عن الجنايـة أكثر من الدية، بمعنى أنّه قد يحتاج لعلاج الجرح أو الكسـر إلى مصارف أكثر من الدية، فهل هناك ضـمان لـذلك أو لا؟ فمثلًا ديـة اليد لا تزيد عن خمسـمائة دينار فى حين قد تكون مصارف علاجها ألف دينار. ۳۵- هل يجوز الذبح بالمكائن الحديثة؟ و كيف يكون حال الاسـتقبال و التسمية حينئذ؟ فهل يلزم المباشرة فى الذبح أو يكفى التسبيب؟ و هل تكفى فى التسمية المقارنة العرفية؟ ۳۶- الجراحات و الصدمات الناشـئة من حوادث الدهس بالسيارات هل هى من سنخ العمد أو شبه العمـد أو الخطأ المحض، أو يفصّل بين من راعى قوانين المرور و بين من لم يراعِ ذلك؟ ۳۷- هل يجوز إحداث الشوارع عند حاجة الناس إليها؟ و ما هو حكم هدم البيوت و المساجد و المقابر و شبهها من حيث الضمان؟ و هل تجرى أحكام المسجد لو فرض وقوعه فى الشـارع؛ كعـدم جـواز مكث المجنب فيه و عـدم جواز تنجيسه؟ ۳۸- هـل يجوز تغيير الجنسـية بأن يبـدّل جنس الرجل إلى أنثى و بالعكس، فإنّ بعض الأفراد تظهر عليهم علامات الـذكورة أو الأنوثـة إلّا أنّ لديهم الاسـتعداد للاتصاف بعلامات الجنس الآخر، فيبدّل جنسه بعمليـة جراحية؟ بحوث فقهية هامة، ص: ۲۴۵ ثمّ على فرض جوازه أو عـدم جوازه، لو فرض وقوعه و تبـدّل أحدهما إلى الآخر فما حكم الزوجية و ما يلحقها من أحكام كالمهر و النفقات السابقة و الإرث إذا وقع التبدّل قبل القسمة؟ ۳۹- ما هى أحكام المذياع و التلفزيون؟ و هـل يحرم سـماع الأغانى المحرّمـة منهما؟ و كـذا النظر إلى الأجنبيـة؟ و هل يجب السـجود إذا استمع إلى آيـة السـجدة منهمـا؟ إلى غير ذلـك من الأحكام. ۴۰- هـل يمكن ترتيب آثـار الإقرار و الأوقـاف و الوصايا و غيرها بمجرّد سـماعها من الأشـرطة المسـجّل عليها ذلك؟ و كـذا لو كانت الصورة محفوظـة على الأفلام سواء أخـذت مع علم صاحبها بها أو على غفلـة منه، فهل يحكم طبقاً لذلك أو لا، أو يفصّل؟ هذه أربعون مسألة من المسائل المهمّة المبتلى بها اليوم و التى قلّما تعرّض لها فقهاؤنا الأعلام من القدماء و المتأخرين؛ لعـدم ابتلائهم بها، و قـد تصـدّى جمع من أكابر المعاصـرين للجواب على بعضـها فى كتبهم الفتوائية من دون ذكر دليل عليهـا؛ لاقتضاء المقام ذلك، و بقى كثير منها بلا جواب. هـذا و من المعلوم عـدم حصـر المسائل المسـتحدثة فى الأربعين و إن كانت هذه أهمها.

المقدّمة الثانية فى بيان الأسس العامة للمسائل المستحدثة:

اشارة

من الواضح أنّ هذه المسائل المستحدثة و أشباهها ممّا لم يرد فيها نصّ خاصّ، فمن اللازم ذكر الأدلّة التی تعتمد فی بحثها. و ینبغی لنا أولًا ذكر القواعد الكلية التی یمكن إرجاع المسائل المستحدثة إلیها من باب ردّ الفروع إلی الأصول الذی هو وظیفة المجتهد، ثمّ بعد ذلك نتعرّض لكلّ واحدة منها مفصّلًا و بیان أحكامها و ما ینطبق علیها من القواعد و الأصول. بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۴۶ فنقول- و من الله نستمد التوفیق و الهدایة-: لا بدّ هنا من رسم أمور خمسة:

الأمر الأول [اختلاف طریقة البحث فی المسائل المستحدثة عند الشیعة عما هو عند أهل السنة]

أنّه ینبغی أن یعلم أنّ طریقة البحث فی هذه المسائل المستحدثة و أشباهها عند الشیعة تختلف عمّا هو علیه عند إخواننا أهل السنّة؛ و ذلك لاختلاف المبانی الأصولیة لكلّ من الفریقین، حیث إنّ أصحابنا یتمسكون بالنصوص الخاصة و العامّة و أیضاً بالقواعد الكلیّة المأخوذة من الأدلّة المعتبرة- الكتاب و السنّة و الإجماع القطعی- و لا ركون لهم فی شیء من ذلك إلی الظنون. فإنّ الاجتهاد عندنا إنّما هو استنباط الأحكام الشرعیة الفرعیة عن أدلّتها، و إنّ لكلّ واقعة حكماً شرعیاً مجعولًا یكون المجتهد دائماً بصدد الوصول إلیه، سواء وصل إلیه أم لا. و إن شئت قلت: قد ثبت بالأدلّة أنّ لكلّ واقعة حكماً فی الشریعة الإسلامیة علمنا به أو لم نعلم، و هذه الأحكام الواقعیة كانت مودعة عند رسول الله (صلی الله علیه و آله) و بعده عند أوصیائه المعصومین (علیهم السلام)، فالحوادث الواقعة لا تخلو من الأحكام الواقعیة، إلّا أنّنا إذا لم نظفر بحكم واقعی نظفر بحكم ظاهری قطعاً؛ لما قد ثبت عندنا من أنّ الفقیه إمّا یعلم الحكم الواقعی أو یظن به ظناً معتبراً دلّت الأدلّة القطعیة علی اعتباره- أی الأمارات- أو یشك، و عند الشك یرجع إلی أحد الأصول العملیة المعتبرة- أی البراءة و الاستصحاب و التخییر و الاحتیاط- و هذه الأصول حاصرة لموارد الشكّ طرّاً لا یشذّ منها شاذّ، فإذن لا فراغ فی الشریعة لا واقعاً و لا ظاهراً، و وظیفة المجتهد هی عملیة اكتشاف و تحصیل الحكم الموجود فی الشریعة. هذا هو الاجتهاد لدی الشیعة الإمامیة. أما الاجتهاد لدی أهل السنّة فإنّه مباین لما عندنا؛ و ذلك لاعتمادهم فی الإفتاء فی مثل هذه المسائل علی القیاس الظنی و الاستحسان و المصالح المرسلة و سدّ الذرائع بما لها من معان عندهم، و لا ینحصر الاجتهاد- حسب اعتقادهم- فی حدود بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۴۷ النصوص، و یمكن القول إنّ الاجتهاد عندهم فی الجملة علی أقسام ثلاثة: أولها: و هو المسمّی عندهم بالاجتهاد البیانی الذی هو نحو ما ذكرنا آنفاً من استنباط الحكم الشرعی من النصوص. ثانیها: تشریع الحكم و جعله فی ما لا نصّ فیه، فإنّ المجتهد هنا یُستعمل رأیه الخاصّ و فهمه فی تشخیص الحكم الشرعی إما علی أساس القیاس الظنی أو علی أساس مبدأ الاستحسان أو علی أساس مبدأ المصالح المرسلة أو علی أساس مبدأ سدّ الذرائع، كما هو مشروح عندهم، و یكون هذا الحكم المجعول من قبل المجتهد بمنزلة حكم الله تعالی، و ذلك بمقتضی قولهم بالتصویب. و هو كما تری؛ فإنّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً، إنّما لجئوا إلی ذلك لشحّة المصادر و النصوص المتوفرة لدیهم؛ حیث حرموا أنفسهم من الانتفاع و الانتهال ممّا صدر عن العترة الطاهرة من روایات و أحادیث كثیرة، فوقعوا فی ما وقعوا فیه. و قد حذّر رسول الله (صلی الله علیه و آله) من مغبّة ذلك فی الحدیث المتواتر بین المسلمین «إنّی مخلّف فیكم الثقلین كتاب الله و عترتی» «۱». ثالثها: الاجتهاد فی مقابل النصّ، و بعض أمثلته معروفة، نحو ما حكی عن عمر من قوله: «متعتان كانتا محلّلتین فی زمن النبی (صلی الله علیه و آله) و أنا أحرّمهما و أعاقب علیهما» «۲». و هذا القسم كسابقه غیر مقبول عندنا؛ إذ لیس من حق المجتهد أن یشرّع، بل علیه أن یبذل ما فی وسعه للوصول إلی الأحكام الواقعیة المجعولة من خلال النصوص الخاصّیة و العامّیة و القواعد الكلیّة التی هی طرق إلیها. و قد ذكرنا ذلك مفصّلًا فی محلّه من أبحاث الاجتهاد و التقلید.

الأمر الثانی: هل للزمان و المكان تأثير فی الاجتهاد؟

المعروف لـدى جمع من أكـابر المعاصـرين أنّ للزمـان و المكـان تـأثيراً و دخلًا فی الاجتهـاد، فما هو المراد من ذلك؟ و كيف تتغير الأحكام باختلاف الأمكنـة و الأزمنـة مع أنّها عامـة لكلّ زمان و مكان؟! لا يخفى أنّ جذور هذا البحث موجودة فی كلمات القدماء و المتأخرين أيضاً، و مهما يكن فإنّ لهذا الكلام ثلاث معان، بعضها باطل و بعضها صحيح: أولها- و هو معنى ساذج لا يقول به أحد من فقهائنا؛ و حاصـله أن يقال: إنّه لا بـدّ أن يكون الفقيه تابعاً للزمان و المكان، فإذا شاع المصـرف الربوی فاللازم عليه الإفتاء بحلّيـة هـذا النوع من الربـا، و إذا كـان الفقيه فی مكان شاع فيه السـفور و تبرّج النساء فاللازم الإفتاء بجواز ذلك، فهو إذن تابع لمقتضـى الزمان و المكان. و هـذا خيال فاسد لا يقول به فقيه من فقهاء الإسـلام. ثانيها- أن يقال: ليس المراد منه تغيير الحكم بدون تغيير الموضوع؛ فإنّ حلال محمّد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة «١»، بل إنّما يقع التغيّر و التبدّل فی الحكم من ناحيـة تبـدّل الموضوعات. توضـيح ذلك: أنّ فی كلّ حكم من الأحكام ثلاثـة عناصـر: (نفس الحكم- المتعلّق- الموضوع)، ففی مثل قولنا: «يحرم شـرب الخمر» التحريم هو الحكم، و الشـرب هو المتعلّق، و الخمر هو موضوع، و كذلك فی قولنا «يجب تطهير المسـجد» الوجوب هو الحكم، و التطهير هو المتعلّق، و المسـجد هو الموضوع، و لكن قـد لا يكون هناك إلّا الحكم و المتعلّق كالحكم بوجوب الصـلاة و الصـيام؛ لعـدم تعلّقهما بأمر خارجی، و هنا قـد يسـمى المتعلّق موضوعاً، و يقال: الوجوب هو. بحوث فقهيـة هامة، ص: ٢٤٩ الحكم و الصـلاة موضوعه. و من الواضـح أنّ كلّ حكم يدور مدار موضوعه، و نسـبته إليه تشبه نسـبة المعلول إلى علّته أو المعروض إلى عرضه. و إنّما قلت: تشبه، و لم أقل إنّه هو هو؛ لعـدم جريان هـذه العناوين- أعنی العلّيـة و العروض- فی الأمور الاعتبارية. و على كلّ حال، لازم ذلك أنّه إذا تغيّر الموضوع تغيّر الحكم بتبعه، و من الواضح أنّه قد يكون للزمان و المكان دخل فی تبدّل الموضوعات الخارجية. و مثاله المعروف فی كتاب البيع: أنّ مالية المال- الذی هو قوام صـحّة بيعه و شرائه- تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان، فالماء على الشاطئ لا مالية له أحياناً، و فی المفازة له مالية كبيرة (هذا من ناحية المكان)، و الثلج فی الشتاء لا مالية له، و لكنه فی الصيف له مالية كبيرة عادة (هـذا من جهـة الزمان)، و هكذا فی غيرهما ممّا يشـبههما من الأمثلة. و ليعلم أيضاً أنّ الحكم يؤخذ من الشارع المقدّس، و الموضوعـات العرفيـة تؤخـذ من أهـل العرف. نعم، الموضوعـات المخترعـة من قِبل الشارع مثل الصـلاة و الصوم و سائر العبادات إنّما تؤخـذ من الشـارع فقـط. و من الواضـح أنّه قـد تتبـدّل الموضوعـات فی نظر العرف من جهات متعـدّدة، فيكون الحكم تابعاً له و دائراً مـداره؛ و لـذا يقـال: بخـار النجس و دخـانه ليس نجساً، و الكلب إذا وقع فی المملحـة و خرج عن عنوان الكلب و صـدق عليه عنوان الملـح كان طاهراً، حتّى إنّه لو شك فی بقاء النجاسـة لم يصح إجراء الاستصـحاب؛ للشك فی بقاء الموضوع و تغيّره حتّى على القول بجريـان الاستصـحاب فی الأحكـام الشـرعية. ثمّ اعلم أنّ تغيّر الموضوع على أنحـاء ثلاثـة: فتارة: تنقلب ماهيته العرفيـة و تسـتحيل إلى غيرها، كاسـتحالة الكلب ملحاً و الفحم دخاناً، فإنّ الملح عنوان مباين و مغاير لعنوان الكلب فی أنظار العرف، فتغيّر بحوث فقهية هامة، ص: ٢٥٠ الحكم بسببه واضح. و أخرى: يكون تبدّل بعض أوصافه الظاهرية إلى موضوع آخر و إن لم يكن مبايناً له، كانقلاب الخمر خلًّا؛ فـإنّ الفرق بينهمـا و إن لم يكن عرفيـاً كمـا فی المثال السابق، و لكنّه أيضاً موضوع آخر، فتبـدّل الحكم هنا أيضاً واضـح؛ لانتفاء الموضوع السابق. و ثالثـة: يكون بتغيّر بعض أوصافه المعنويـة و الاعتبارية المقوّمة، كسـقوط الماء عن المالية عند الشاطئ، و صـيرورة الـدم مالًا فی أعصارنا، و كـذا بالنسبة إلى أعضاء البدن عند الانتفاع بها فی الترقيع و شـبهه. فتبدّل الحكم هنا أيضاً ظاهر؛ لتبدّل ما هو مقـوّم من الصـفات، و إذا تبـدّلت الأوصـاف غير المقوّمـة كـان مجرى للاستصـحاب، نحو المثـال المعروف فی زوال التغيّر عن المـاء المتغيّر بنفسه. أمـا إذا بقی الموضوع على حـاله من حيث الماهيـة و الأوصـاف المقوّمـة للموضوع فالحكم باق إلى الأبـد؛ لأنّ تغيّره و الحـال هـذه لا يكون إلّا بالنسـخ، و المفروض انتفاؤه بعـد رحيل الرسول (صـلى الله عليه و آله). و يمكن حلّ غير واحـدة من المسائل السابقـة من هذا الطريق: منها- أنّ بيع الدم لم يكن جائزاً فی الأزمنة السابقة؛ لعدم وجود منفعة محلّلة فيه، و لانحصار منفعته فی الأكل

المحرّم، و لكن تبدّل الزمان أوجد له منافع محلّلة كثيرة، كإنقاذ بعض المرضى و المجروحين من الهلاك، فجاز بيعه لهذه المنفعة المهمّة الغالبة حيث لا دليل لنا على بطلان بيع النجس مطلقاً. و منها- بيع أعضاء البدن كالكلية و القلب و قرنية العين؛ فإنّها و إن كانت ممّا لا ينتفع بها فى سابق الأيّام منفعة محلّلة مقصودة، إلّا أنّه ينتفع بها فى عصرنا أعظم المنافع التى قد توجب نجاة نفس إنسان من الهلاك أو من العمى. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۱ اللّهم إلّا أن يستشكل فى بيعها من جهة أنّه ميتة و إن كان لها منافع كثيرة، كالأديم المأخوذ من الميتة الذى ينتفع منه منافع كثيرة و مع ذلك لا يجوز بيعه، كما لعلّه يظهر من كثير منهم؛ و لذا قلنا فى محلّه إنّ الأحوط جعل العوض المأخوذ فى مقابل الإذن بأخذ الكلية منه، لا فى مقابل نفس الكلية. و منها- مسألة الترقيع بجلد مأخوذ من إنسان حى أو ميت، فيقال إنّ اتصاف الجلد بالنجاسة إنّما هو إذا قطع عن بدن إنسان و لم يتصل ببدن إنسان آخر، أمّا إذا اتصل به و جرى الدم و الحسّ فيه اتصف بصفة الحياة و خرج عن عنوان الميتة، بل و صدق عليه أنّه من أعضاء هذا الإنسان الذى انتقل إليه العضو، لا من أعضاء الإنسان السابق. كما يقال فى مسألة انتقال دم الإنسان إلى البقّ: إنّه إذا انتقل إليه و صدق دم البقّ عليه اتصف بالطهارة بعد أن كان نجساً. و منها- مسألة المالية فى النقود الورقية؛ فإنّ المالية أمر اعتبارى، و كثيراً ما يكون اعتبارها بيد العرف و العقلاء، فإذا اعتبرها العرف و العقلاء فى أوراق خاصة- لعلل سيأتى بيانها إن شاء الله فى محلها- جاز جعلها ثمناً فى البيع و الإجارة و غيرهما من المعاوضات، و إذا أبطل اعتبار قسم منها بطلت ماليتها، فتصبح ورقة عادية فاقدة للقيمة، و ربّما تلقى فى سلّة المهملات. و منها- ما قد يقال فى مسألة كثرة النفوس و النسل- و لا أقول هذا إلّا احتمالًا- من أنّ تأكيد الشارع المقدّس على المباهاة بكثرة المسلمين إنّما كان فى زمن كان هذا سبباً لمزيد القوّة و الشوكة، فالموضوع فى الحقيقة كثرة النفوس الموجبة لذلك، كما يظهر من آيات كثيرة فى الكتاب العزيز بعضها وقع فى كلام الله تعالى أو بعض أوليائه و بعضها حكى عن الكفّار بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۲ فمن الأول قوله تعالى فى سورة نوح (وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ) «۱» فقد كان البنون كالأموال سبباً للقوّة، و قوله تعالى (وَ أَمْدَدْناكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ جَعَلْناكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً) «۲»، و قوله تعالى (كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً) «۳». و من الثانى قوله تعالى (وَ قالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً وَ ما نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ) «۴». فقد كانت كثرة الأولاد مثل كثرة الأموال سبباً للقوّة و الشوكة و العظمة، فلو تغيّر هذا الموضوع فى زمان و صارت الكثرة سبباً لمزيد الضعف و التأخّر و الذّلة و الحقارة- كما يحكى ذلك كثيراً عن أهل الهند، حيث بلغت كثرة النفوس فيها إلى حدّ سبّب فى موت الكثير منهم من شدّة الجوع، و كذلك مسألة السكن حتّى قيل إنّ أعداداً هائلة من الناس يتّخذون من أطراف الشوارع و الممرّات مساكن لهم فيها يتكاثرون و فيها يموتون، و ليس لهم من أسباب الحياة شيء- فهل تكون كثرة النسل راجحة فى نظر الشرع؟! لا أقول: إنّ كثرة المسلمين قد وصلت إلى هذا الحدّ أو لا، بل أقول: لو أدّى الأمر إلى هذا الحدّ فهل هو شيء يباهى به رسول الله (صلى الله عليه و آله) سائر الأمم؟! أو إنّ اللازم على المسلمين فى هذه الأعصار الاهتمام بالكثرة من ناحية الكيفية- أعنى الزيادة فى العلم و القوّة الفكرية و الثقافية و الصناعية و الأخلاقية- لا الكثرة فى كمية الأفراد الفاقدة لذلك؛ فإنّ كثرتهم و الحال هذه كثيراً ما تمنع عن بلوغ المرتبة المطلوبة، و سيأتى بيان بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۳ ذلك إن شاء الله. و قد يؤيد ذلك كلّه بما ورد فى بعض الكلمات القصار لأمير المؤمنين (عليه السلام)- بعد أن سئل عن قول رسول الله (صلى الله عليه و آله) «غيّروا الشيب و لا تشبّهوا باليهود» - قال «إنّما قال (صلى الله عليه و آله) و الدِّين قُلٌّ، فأما الآن و قد اتسع نطاقه و ضرب بِجِرانه فامرؤٌ و ما اختار» «۱»، و للكلام صلة. و لا ينحصر الكلام بهذه المسائل الخمس، بل المراد توضيح أنّ المفتاح الأصلى الوحيد لحلّ قسم كبير من المسائل المستحدثة هو هذا المعنى؛ أى تبدّل الحكم بتبدّل الموضوعات عرفاً. و عصارة الكلام: أنّ الأحكام المأخوذة من الشارع المقدّس ثابتة لا تتغيّر مدى القرون و الأعصار و لا تتبدّل بحسب اختلاف الأمكنة و الأمصار، فالحلال حلال دائماً و الحرام حرام كذلك، و لكن الموضوعات العرفية متغيرة دائماً، فكلّما تغيّر الموضوع تغيّر الحكم، حيث إنّ الموضوع كثيراً ما يكون متأثّراً بالزمان و المكان، فإذا تغيّر الزمان و المكان تغيّر الموضوع فيتغيّر الحكم تبعاً له. و تغيّر الموضوع على أقسام مختلفة: تارة يكون بتبدّل الماهية كما فى الكلب الواقع فى المملحة، و أخرى بتبدّل أوصافه الخارجية كتبدّل الدم من جسم الإنسان إلى البقّ، و

ثالثة بتبدّل الأمور الاعتبارية كتبدّل المالية. و هذا هو المراد من تأثير الزمان و المكان فى الاجتهاد. ثالثها: هو أنّ تبدّل الزمان و المكان قد يكون سبباً لتنبّه الفقيه إلى مسائل جديدة و انشراح فكره و صدره، فيلتفت إلى أمور لم يكن متنبهاً لها فى السابق، سيّما بعد قيام الحكومة الإسلامية، و لكن لا بمعنى أنّه إذا كان خارجاً عن هذه الدائرة كانت بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۴ له أفكار خاصّة و إذا دخل تبدّلت أفكاره، بل بمعنى التفاته إلى حاجات و مصالح النظام و الأمة. فمثلًا يتنبّه إلى أنّ تحصيل العلم- الأعمّ من كونه دينياً أو دنيوياً- الذى كان يعدّه فى الماضى من الواجبات الكفائية، يعدّه الآن من الواجبات العينية؛ لما يشعر من حاجة المسلمين الماسّة إلى ذلك فى تدبير أمور الدين و الدنيا، فإنّ الجماعة الجاهلة تصبح متأخّرة جدّاً و ضعيفة إلى النهاية، و لا يرضى الله و رسوله (صلى الله عليه و آله) و الأئمّة الهداة (عليهم السلام) هذا التأخر و الضعف للمسلمين، و لذا يفتى الفقيه بوجوب الجهاد لمحاربة الجهل و بوجوب تحصيل العلم عينياً على جميع المسلمين كلّ حسب استعداده. إذن، فقد أثّر الزمان فى فتوى المجتهد لتنبّهه إلى حيثيات جديدة و جهات مستحدثة، و نحو ذلك.

الأمر الثالث: فى الأمور التى تبتنى عليها هذه المسائل:

من المعروف أنّ القضية على قسمين: خارجية و حقيقية. فالقضايا الخارجية ما يكون الحكم فيها ثابتاً على الأفراد الموجودة فى الخارج، مثل ما إذا قلت: إنّ لى صلة بجميع العلماء؛ أى العلماء الموجودين، لا كلّ من يصدق عليه العالم اليوم و فى سابق الزمان و مستقبل الأيّام، و كذا إذا قلت: أعطِ كلّ من فى المعسكر مائة درهم، كان النظر إلى الموجودين فى الخارج. أما القضايا الحقيقية فالحكم فيها تابع لموضوعاتها التى يقدّر وجودها فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل، و قد لا يكون لها مصداق فعلًا فى الخارج و لكن الحكم صادق، كقولنا: النار حارّة، فإنّها تشمل جميع المصاديق المقدّرة سواء فى الماضى أو الحال أو المستقبل. و لا ينبغى الشك فى أنّ أغلب الأحكام الشرعية التى وردت بصورة القضايا- بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۵ سواء كانت بصورة الأخبار، كقوله (صلى الله عليه و آله) «المؤمنون عند شروطهم» «۱» أو الإنشاء كقوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «۲» و أمثال ذلك- فإنّها على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، و حينئذ لا تنحصر مصاديقها بما كان موجوداً فى عصره (صلى الله عليه و آله) و الأئمّة المعصومين (عليهم السلام)، بل تشمل جميع المصاديق التى توجد لها فى كلّ زمان و مكان ما لم يقم دليل على خروجها و استثنائها كما لا يخفى، لا سيّما الآيات القرآنية بعد التصريح بأنّها لجميع العالمين إلى يوم القيامة، حتّى إذا كانت الخطابات بصورة خطابات المشافهة. و من هنا نقول: إنّ أحكام المسافر تشمل المسافرين بالوسائل السريعة فى عصرنا، و لا تختص بالأسفار فى الأزمنة القديمة، ما لم يقم دليل على الاختصاص، و لم يقم قطعاً. كما أنّ الأحكام الخاصّة بماء الحمّام تشمل الحمامات الموجودة فى عصرنا مع مفارقتها عمّا كان فى قديم الأيّام من جهات كثيرة. و كذا أحكام البئر فإنّها تشمل الآبار العميقة المستحدثة فى عصرنا أيضاً. و كذا حكم القيمى و المثلى بالنسبة إلى مصنوعات كثيرة وجدت الآن و لم تكن سابقاً، كأنواع الألبسة و الأغذية و وسائط النقل و الأثاث المنزلية و غيرها، فقد كانت تعدّ من القيمى و تعدّ اليوم من المثلى، و غير ذلك. و لو كانت الأحكام الشرعية على نحو القضايا الخارجية لم تشمل شيئاً من هذه المصاديق، بل كانت ناظرة إلى خصوص المصاديق الموجودة فى عصرهم (عليهم السلام)، و أما غيرها فلا تندرج تحت هذه العمومات. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۶ و من هنا يمكن حلّ كثير من المسائل السابقة؛ لشمول الأدلّة للمصاديق المستحدثة. و إن شئت قلت: تنحلّ عقدتها بالتمسّك بالإطلاقات و العمومات ما لم يقم دليل على تقييدها أو تخصيصها، و هذه قاعدة عامة ثابتة فى علم الأصول. و إليك نماذج من المسائل السابقة تجرى فيها هذه القاعدة: منها- جريان (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) فى العقود المستحدثة، كالتأمين، فإنّه أيضاً عقد، فيدخل تحت عموم «أَوْفُوا»، و لا معنى لتخصيصه بالعقود الموجودة فى عصر التشريع فقط، بل يشمل جميع العقود المتعارفة بين العقلاء. و منها- أنواع الشركات المستحدثة يومياً، حيث إنّ بعضها مشمول للأدلّة. و منها- السرقفلية إذا كانت بصورة عقد جديد، لا من قبيل الشرط فى ضمن عقد الإجارة، كما سيأتى مفصّلًا إن شاء الله. و لكن لا بدّ أنّ تتحقّق فى جميع تلك

العقود الشرائط العامة الواجبة شرعاً في العقود؛ من معلومية العوضين- لو قلنا بجريان حكم الغرر في جميع العقود- و كونه على أمر محلّل، و عدم كونه من قبيل التعليق في الإنشاء، و كون العاقد عاقلًا بالغاً رشيداً مختاراً، إلى غير ذلك ممّا يعتبر في جميع العقود. و منها- صحة المضاربة بالنقود الورقية، بل و صحة بذل رأس المال للزراعة و الصناعة و غيرها و إن لم تُسمَّ مضاربة و لم تجرِ عليها أحكام المضاربة لو كان لها أحكام خاصة بها. فإذا بذل إنسان مالًا إلى آخر و قال: مني رأس المال و منك الصناعة و لك نصف منافعها، كان هذا داخلًا في عمومات وجوب الوفاء بالعقد و «المؤمنون عند شروطهم» و شبههما، فيجوز ابتياع سهام المؤسسات الصناعية و تقسيم منافعها بين العاملين عليها و الذين يملكون سهامها؛ لأنّه عقد عرفي جامع بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۷ للشرائط الشرعية، فهي داخلة تحت عموماتها و إن لم تدخل تحت العناوين المعروفة. و منها- إجراء العقود بالهاتف و شبهه فهو أيضاً داخل في عمومات الباب، و أما حكم خيار المجلس ففيه كلام يأتي عند الكلام عن هذه الفروع تفصيلًا إن شاء الله.

الأمر الرابع: أنّ إطلاقات الأدلّة اللفظية شاملة لكلّ مصاديق موضوع الحكم الشرعي

، و لا- تنحصر في حدود المصاديق المتحققة في فترة صدور النصّ أو ما يقاربها، بل إنّ الإطلاقات تطال ما يتحقّق في زماننا من مصاديق مستجدّة أيضاً، إلّا أنّه قد يكون هناك من الجهات و الحيثيات ما يوجب انصراف الإطلاقات عن بعض المصاديق المستحدثة، و حينئذ لا يجوز الأخذ به و القول بشموله. توضيح ذلك: أنّ المعروف أنّ شمول الإطلاق لجميع مصاديق الموضوع ثابت بمقدمات الحكمة، و المعروف أنّها أربع: ۱- كون المتكلم في مقام البيان، ۲- عدم صدور البيان، ۳- عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده، ۴- عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب. أما الرابعة فهي مردودة عندنا؛ فإنّه قلّما يوجد إطلاق ليس له قدر متيقن، و لازمه سقوط غالب المطلقات، لا سيّما ما له شأن نزول أو شأن ورود، و لا أظنّ أحداً يلتزم به، كيف؟! و المعروف أنّ الورود و كذا شأن النزول لا يخصص، و أما باقي المقدمات فهي حقّ لا ريب فيه، و أما منشأ الانصراف فهو أنس الذهن ببعض المصاديق لأسباب متنوّعة من قبيل غلبة الوجود؛ و ذلك مثل ما يقال في أشبار الكرّ و أنّها منصرفة إلى المتوسط الغالب لا المفرط في الكبر و الصغر النادرين، و كذا في مقدار الوجه في الوضوء و تعيين ذلك بما دارت عليه الإبهام و الوسطى، و كذا الذراع في كثير من المقاييس الشرعية. كلّ ذلك محمول على الغالب؛ للانصراف، و في مقابل بحوث فقهية هامة، ص: ۲۵۸ ذلك يقال بإلغاء الخصوصية العرفية عند العلم بعدم دخلها. و من هنا يعلم حال غير واحدة من المسائل المستحدثة: و منها- ما مرّ في حكم الغنائم المأخوذة من العدو في عصرنا من الطيارات و الدبابات و المدافع و أمثال ذلك؛ فإنّ قوله تعالى (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) «۱»- الدالّ على تملّك المقاتلين لأربعة أخماس الغنيمة- منصرف عن أمثالها من جهتين: أولًا: أنّ الجيوش في عصرنا تكون جميع مصارفها على الحكومة؛ من وسائل النقل و السلاح و التغذية و الأدوية و مصارف الجرحى و المعلولين بل و عوائل القتلى و غير ذلك، بينما كانت جميعها على آحاد المقاتلين في أزمنة نزول الآية و ما يقاربها؛ و لذا كان للفارس سهمان و للراجل سهم واحد من الغنائم باعتبار مصارف المركب. نعم، ربّما كان هناك مساعدات لبعض الأفراد سيّما الذين لا يجدون إلّا جهدهم و لكن لم يكن ذلك شاملًا لحوائجهم كلّها؛ فلذا يمكن دعوى انصراف الآية عن مثل زماننا. ثانياً: أنّ الأسلحة و المعدّات الحربية في عصرنا ممّا تحتاج إليه الدولة و لا حاجة لغيرها فيها، نعم، يمكن أن يقال ببيعها و صرف ثمنها فيهم، و لكن لا- دليل على ذلك أيضاً. إذن، فدعوى الانصراف عن هذه المصاديق قوية. و منها- ما مرّ في حكم التشريح و الترقيع. إلى غير ذلك ممّا يمكن دعوى انصراف العمومات عنها.

الأمر الخامس: كثيراً ما تندرج المسائل المستحدثة ضمن العناوين الثانوية

اشارة

؛ و لذا يجب شرحها و كشف النقاب عنها، فنقول- و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية-: إنّ حل تلك العناوين لا يتنقّح إلّا بعرض مسائل: بحوث فقهيهٔ هامهٔ، ص: ۲۵۹ ۱- تعريف العناوين الثانويهٔ. ۲- عدد العناوين الثانويهٔ. ۳- دور العناوين الثانويهٔ فى الفقه الإسلامى. ۴- نسبهٔ العناوين الثانويهٔ إلى الأدلّهٔ.

(۱) تعريفها

قد مرّ أنّ كلّ حكم له موضوع خاصّ، و هذا الموضوع قد يلاحظ بذاته و له أقسام و أنواع و أفراد، و قد يلاحظ بحسب العناوين الطارئهٔ الذى قد يتغير حكمه معها، مثلًا لحم الميتهٔ له عنوان بذاته، و له أقسام: ميتهٔ البقر و الغنم و الإبل، و أسباب الموت أيضاً مختلفهٔ، فقد تكون مترديهٔ و أخرى نطيحهٔ و ثالثهٔ ممّا أكله السبع؛ أكل بعضه و بقى بعض. فقوله (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) «۱» يشمل الجميع؛ بناءً على كون الموت بمعنى ما لم يُذكَّ، و لكن للميتهٔ عناوين طارئهٔ خارجهٔ عن ذاتها، مثلًا هذه الميتهٔ ممّا اضطر إلى أكلها، و من الواضح أنّ الاضطرار و عدمه ليس ممّا يعرضها لذاتها، بل لأمور خارجيهٔ، و هذا و أشباهه هى العناوين الثانويهٔ. مثال آخر: حفر البئر فى ذاته أمر مباح، من دون فرق بين الآبار العميقهٔ و المتوسطهٔ و قليلهٔ العمق، و لكن إذا كان مقدمهٔ لتحصيل الماء للوضوء و الغسل فحينئذ يجب بعنوان المقدمهٔ. و من الواضح أنّ هذا العنوان خارج عن ذات البئر و إنّما طرأ عليه من الخارج، فهذا عنوان ثانوى. إلى غير ذلك من الأمثلهٔ. و منه المسألهٔ المعروفهٔ، و هى تحريم شرب التنباك فى بعض الأزمنهٔ من قِبل آيهٔ الله الشيرازى؛ لكونه سبباً لمزيد قوّهٔ أعداء الإسلام.

(۲) أقسامها

و اعلم أنّه لا تنحصر العناوين الثانويهٔ بالاضطرار و الضرورهٔ كما قد يتوهم، بل لها أقسام كثيرهٔ يشكل إحصاؤها، و إليك أهمها: ۱- الاضطرار، كما فى المثال السابق: الاضطرار إلى أكل لحم الميتهٔ. ۲- الضرر على النفس، مثل ما إذا علم المريض أنّ تناول ذلك الغذاء المباح يؤدى إلى هلاكه. ۳- الإضرار بالغير، مثل ما إذا حفر فى داره بالوعهٔ- و هو أمر مباح- مع علمه بأنّه يؤدى إلى ضرر الجار، و منه حديث سمرهٔ بن جندب. ۴- العسر و الحرج الشديد؛ مثل ما إذا لم تتضرر المرأهٔ الحامل أو الشيخ الكبير بالصوم و لكن يقعان فى مشقهٔ شديدهٔ لا يتحمل مثلها عادهٔ. ۵- مقدمهٔ الواجب، مثل ما مرّ من حفر البئر لتحصيل ماء الوضوء أو الغسل، و منه ما يكون مقدمهٔ لحفظ النظام. ۶- مقدمهٔ الحرام، مثل ما مرّ من أنّ شرب التنباك سبب لمزيد شوكهٔ المعتدين. ۷- الإعانهٔ على واجب شرعى، مثل ما إذا لم يمكن الجهاد إلّا ببذل أموال غير الوجوه الواجبهٔ الشرعيهٔ؛ فإنّه يجب لما فيه من التعاون على البر و التقوى. ۸- الإعانهٔ على الظلم و سائر المحرمات، كبيع العنب ممّن يعمله خمراً مع هذا القصد، و الفرق بينه و بين مقدمهٔ الواجب و الحرام، أنّ الإعانهٔ تكون بالنسبهٔ إلى فعل الغير و المقدمهٔ لفعل النفس. ۹- قاعدهٔ الأهم و المهم، مثل ما إذا دار الأمر بين التصرّف فى دار الغير و نجاهٔ نفس المؤمن. ۱۰ و ۱۱ و ۱۲- النذر و العهد و القسم. إلى غير ذلك من أشباهها ممّا يطول المقام بذكرها.

(۳) أثر العناوين الثانويهٔ

اشارهٔ

إنّ للعناوين الثانوية أثراً كبيراً فی ازدهار الفقه الإسلامی و تطوره و انطباقه علی الحاجات البشریة، فکم من معضلة انجلت بفضلها! و کم من مشکلة انکشفت فی ضوئها! توضیح ذلک: أنّ هنا إشکالًا حاصله أنّ الحاجات البشریة متغیرة باستمرار، و ما من زمان جدید إلّا و فیه حاجة جدیدة، و المسائل الاجتماعیة فی حال تبدل دائم، فکیف تنطبق هذه المتغیرات علی الأحکام الثابتة الشرعیة التی حلالها حلال إلی یوم القیامة و حرامها حرام کذلک؟ و کذلک أنّ أحکام الإسلام ثابتة، و حاجات الإنسان متغیرة بحسب الزمان و المکان، و تطبیق أحدهما علی الآخر غیر ممکن، فالإشکال لا ینحصر بخاتمیة الإسلام بل یجری و لو فی دین یبقی آلاف أو مئات من السنین؛ لتطور حیاة الإنسان فی ألف سنة قطعاً بل و فی مئات من السنین. و یجاب علی ذلک بأمور متعددة: منها أنّ کثیراً من هذه الأمور المتغیّرة ینحلّ بفضل القواعد الکلّیة الموجودة فی الکتاب و السنّة التی لها عرض عریض، کقوله تعالی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «۱» و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) «۲» و (الصُّلْحُ خَيْرٌ) «۳»، و کقوله (صلی الله علیه و آله) «المؤمنون عند شروطهم» «۴»، فإنّها تشمل جمیع أبواب المعاملات و العقود المستحدثة بین الأفراد بل الدول أیضاً، و کقوله تعالی (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ) «۵»، فالقیام بالقسط فی المجتمع له عرض بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۶۲ عریض یشمل جمیع أنحائه إلّا ما خرج بالدلیل. و کقاعدة البراءة و قبح العقاب بلا بیان، فإنّها توجب الترخیص فی جمیع ما یحدث من الأمور ممّا لم یرد فیها منع من الشرع و العقل کجمیع المخترعات المستحدثة طوال القرون و الأعصار و من جملتها أنواع الریاضات و العلوم و الفنون هی من هذا القبیل، و کذا قاعدة کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. هذا، و کثیر من هذه الأمور مندرج فی ظلّ العناوین الثانویة، و بفضلها ینحلّ کثیر من عقدها و معضلاتها، و هذه العناوین- کما عرفت- کثیرة جدّاً، و کلّ واحد منها له عرض عریض و مصادیق کثیرة تشمل جوانب وسیعة من حیاة الإنسان، فهذه العناوین و إن کانت ثابتة علی کلّیتها و لکن مصادیقها متغیّرة. و إن شئت قلت: أصول حوائج الإنسان ثابتة و هی فطریة طبیعیة و إن کانت أشکال قضائها مختلفة، مثلًا أنّ للإنسان حاجة طبیعیة فطریة إلی الطعام و الکسوة و المسکن و علاج الأمراض، و کذا له حاجة إلی العلم و الصناعة و الزراعة و الترفیه المزیل لأتعاب الحیاة و مرارتها، هذه أصول ثابتة، و لکن تتغیر طرق إشباع هذه الحوائج، فأصلها ثابت و فروعها متغیرة. و کذا قوانین الإسلام لها أصول ثابتة موافقة للفطرة و فروع متغیرة علی مرّ الدهور و الأیام مندرجة ضمن العناوین الثانویة، و کثیر من المسائل المستحدثة تنحل بواسطتها. إذا عرفت ذلک فلنرجع إلی کیفیة الاستناد إلی العناوین الثانویة فی حل هذه المسائل، و إلیک نماذج منها: ۱- مسألة إحداث الشوارع فی البلاد، ممّا یوجب تخریب البیوت بغیر إذن مالکیها. توضیح ذلک: لا شکّ أنّه لا یمکن لأحد فی العصر الحاضر الاکتفاء بوسائل النقل القدیمة و صرف النظر عن الوسائل السریعة الجدیدة سواء لنقل الأشخاص أو الأمتعة الأثقال. بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۶۳ فلو اجتمعت أمة من الأمم علی رفضها و طیّ المسافات داخل المدن و خارجها بواسطة الجمل أو الفرس و شبههما، و ترک المکائن الحدیثة الجدیدة فی الصناعة و الزراعة و غیرها، و رفض استخدام الآلات الحربیة الحدیثة لکانت من أذل الأمم و أفقرها و أقلّها قدرة و أشدها حاجة إلی الغیر، و لم یستقر لهم حجر علی حجر. و هذا مخالف لقول الله تعالی (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) «۱»، و قوله (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) «۲»، و قوله (علیه السلام) «الإسلام یعلو و لا یعلی علیه» «۳». و إذا تعیّن استعمال الوسائل الحدیثة و أدوات النقل الجدیدة و هذه المصانع و الأسلحة الثقیلة وجب إحداث طرق تستوعبها؛ إذ لا یمکن الاستفادة منها فی الطرق و الشوارع الضیقة القدیمة، هذا من ناحیة. و من ناحیة أخری لا یجوز تخریب بیوت المسلمین و التصرّف فی أموالهم بغیر إذنهم؛ لما ثبت بالعقل و النقل أنّه لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّا بطیب نفسه، فإذا دار الأمر بین الأول و الثانی دخل فی قاعدة الأهم و المهم و وجب الأخذ بالأهم و ترک المهم. و من الواضح أنّ حفظ عزّة المسلمین و عظمتهم أهم، و لکن یجوز ذلک بالمقدار الواجب، فیجب تدارک خسارات البیوت التی تقع فی الشوارع المستحدثة، و تنحلّ هذه العقد بفضل القاعدة المذکورة؛ فإنّ الذهاب و الإیاب و العبور و المرور مع هذه الوسائل إن کان خالیاً عن النظم اللازم حدث قطعاً کلّ یوم حوادث مؤلمة من هلاک النفوس و جرحها و تلف الأموال و الثروات، فمن باب مقدمة الواجب- أعنی بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۶۴ حفظ النفوس و الأموال بل حفظ نظام المجتمع- یجب وضع مقرّرات للمرور، و

هـذا- أعنى حفـظ مقدمـة الواجب- عنوان آخر من العنـاوين الثانويـة، و من المعلوم وجوب اتّباع هـذه الضوابط إذا شـرعتها الحكومة الإسـلامية أو أمضـتها بعـد إنشائها من جهة غيرها. ۲- حفظ النفوس المحترمـة واجب، و قـد يكون التشـريح مقدمـة له، و قد لا توجد أجسـاد غير المسـلمين لهـذا الأمر، فلا مناص من تشـريح أجساد المسـلمين، فيـدور الأمر بين هتك حرمـة هـذه الأبـدان و ترك حفظ النفوس، و من الواضـح كون الثانى أهمّ، و لكن لا بدّ أن يكون ذلك بالمقدار اللازم، فيجب الاقتصار عليه و عدم التعدّى عنه. ۳- فى الخسارات الناشئة عن الجنايات العمدية أو الخطأ، فقد يحتاج جبرها إلى مصارف كثيرة جدّاً أكثر من مقدار الدية بمراتب. و لقائل أن يقول: إنّ قاعدة لا ضـرر تقتضـى جبران هذه الخسارات، و كيف يمكن القول بوجوب تحمّلها من ناحية المجنى عليه مع أنّه لا ضرر و لا ضـرار فى الإسلام؟! ۴- ما يضـرّ بالزوجـة من ناحية الزوج بحيث يكون بقاؤها فى بيته حرجاً شديداً و عسـراً أكيداً، مثلًا: سـمعت أنّ هناك رجلًا قـد ارتكب جنايات كثيرة تبلغ ۱۸ جنايـة من السـرقة و الفحشاء و هتك الأعراض و النفوس و.، فبقاء الزوجة معه و الحال هذه أمر متعذّر. إن قلت: إنّ قاعدتى لا ضرر و لا حرج إنّما تنفيان الأحكام الضررية و الحرجية و لا تثبتان شيئاً من الأحكام، مثل جواز الطلاق لحـاكم الشـرع أو تـدارك خسـارة المجنى عليه أو نحو ذلـك. قلنا: قـد ذكرنا ذلك فى محلّه و أجبنا عنه. إلى غير ذلك من أشباه هذه المسائل التى سنتكلم فيها إن شاء الله مفصّلًا، فإنّ بحوث فقهية هامة، ص: ۲۶۵ المقام مقام الإيجاز.

بقى هنا أمور يجب التنبيه عليها:

التنبيه الأول: أنّ العناوين الثانوية على قسمين:

قسم منها مبنى على الضـرورات، فهى تتقدّر بقدرها و لا يجوز أن يتعدى عن موردها- بحسب الزمان و المكان و سائر الخصوصيات- إلى غيرها مثل مسألـة جواز أكل الميتـة فى المخمصـة و ما يحـذو حـذوها. و قسم آخر ليس من هذا القبيل، فقد يبقى مدى الدهور و الأعصار، مثل جواز التشـريح فى أعصارنا فى الجملـة، و جواز إيجاد بعض الشوارع، و المحافظة على قوانين المرور. و لا بدّ فى القسـم الأول- أى الضـرورات و مـا يضـطرّ إليهـا- من تعيين حـدود الموضوع، و ليس ذلـك على عـاتق الفقيه، بل فتواه تكون كلّيـة تشـمل الموضـوع المفروض وجـوده. نعم، قـد يتصـدّى الفقيه لتطبيق الحكم الاضـطرارى على موضوعه بمـا أنّه ولىّ أمر المسـلمين و يحكم حكماً خاصّاً على موضوع خاص، و لكن ليس ذلك بما أنّه مقنّن، بل بما أنّ له ولايـة الأمر، كما هو كذلك فى الحكم المعروف من السيد السند العلّامة الشيرازى- المرجع الدينى الأعلى فى زمانه- فى استعمال التنباك و أنّه بحكم المحاربة لإمام العصر صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشـريف)، فالفتوى هنا أنّ كلّ ما يكون سـبباً لضـعف المسـلمين و تقوية شوكة المعتدين فهو حرام من باب أنّه مقدمـة الحرام أو إعانـة على الإثم، فهـذه هى الفتوى الكلّيـة فى المسألة، أما تطبيقها على خصوص التنباك فى تلك البرهة من الزمان فهو من باب حكم الفقيه و الولاية الإلهية. هذا، و من الواضح أنّ الضـرورات أمور قسـرية استثنائية لا تدوم و إنّما يحتاج إليها فى برهة خاصـة من الزمـان و إن كـان قـد يتفـاوت ذلـك طولًا و قصـراً. و من هنـا يعلم أنّه لاـ يمكن بنـاء أكـثر القـوانين فى زمن طويـل على الضـرورات؛ فإنّ بحوث فقهيـة هامة، ص: ۲۶۶ معنى هذا حينئذ أنّ عصـر الشـريعة الإسـلامية قد انقضـى، فإنّ أحكامه الأولية غير قابلة لإدارة شـئون المجتمـع، و لـذا فهو يلجـأ دائمـاً إلى المسـتثنيات لمعالجـة ذلـك. و إن شـئت قلت: الأحكـام الثانويـة كلّهـا تـدور على موضوعاتها، فإذا انتفت انتفت، و موضوع الضـرورة و الاضـطرار أمر عارضـى غالباً ما ينتفى بعد مضى زمن و لا يبقى مدى الأعصار و القرون عادة، فبناء غالب أحكام الدين عليها لا يناسب خلود الشريعة و قدرتها على إدارة الحياة و حل معضلاتها.

التنبيه الثانى: قد يقع الإفراط و التفريط فى الاعتماد على العناوين الثانوية

، فيؤخـذ بالضـرورة و الاضـطرار فى كلّ شـىء فيه كلفـة ما، مع أنّ غالب الأمور فى حياة الإنسان لا تخلو عن كلفة، و جميع التكاليف فيها كلفة ما؛ و لذا سـمّى تكليفاً، فلا يمكن رفع اليد بمجرّد ذلك و الحكم بحلّية كلّ محرّم؛ لأنّ فى تركه كلفة يسيرة و إلّا انفتح باب

ارتكاب الكبائر و الصغائر على الناس، و قد رأينا بعض مَن لا خبرة له بالأحكام و موضوعاتها فى عصرنا هذا يتوقّع ارتفاع الحرمة عن الكبائر و الصغائر بمجرّد أدنى ضرورة خفيفة، و لو كان الأمر كذلك فعلى الإسلام السلام. و بالعكس نرى بعض الأفراد يوسوس فى جريان لا ضرر فى أبواب النكاح و غيرها، و كذا لا يرى كفاية العسر و الحرج الشديد فى تجويز بعض الممنوعات، مع ما ورد من أنّه ما من شيء حرّمه الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه «۱»، قال الله تعالى (وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «۲»، و مفهوم الدين واسع جدّاً.

التنبيه الثالث: هناك أربعة أقسام من الحكم:

۱- الحكم الجارى على العناوين الأولية كوجوب الصلاة و حرمة الخمر. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۶۷ ۲- الحكم الجارى على العناوين الثانوية كوجوب المقدمة و نفى الضرر و الضرار. ۳- أحكام القضاء فى الخصومات. ۴- الأحكام الناشئة عن ولاية الفقيه. و القسمان الأولان أحكام كلّية ترتبط بالفتوى. و الثالث أحكام خاصة جزئية حاصلة من تطبيق تلك الأحكام الكلّية على مواردها و مصاديقها فى باب الخصومات. و الرابع أيضاً أحكام جزئية حاصلة من تطبيق الأحكام الكلّية على مصاديقها فى ما يرتبط بالحكومة و تدبير أمور المسلمين و كلّ ما ليس له مسئول خاصّ من أمور الغيّب و القصّر و ما أشبه ذلك. و لا شكّ أنّ جواز فصل الخصومة بين المسلمين بالقضاء حكم أولى، كما أنّ ولاية الفقيه فى حدّ ذاتها من الأحكام الأولية، و لكن القاضى قد يعتمد فى قضائه على الحكم الأولى لفصل الخصومة فى أبواب الإرث، و قد يعتمد على العنوان الثانوى كطلاق المرأة المسلمة من باب العسر و الحرج الشديد الذى لا يتحمّل عادة، كذلك الولى الفقيه قد يعتمد فى أحكامه- مثل الحكم بقتال الكفّار المهاجمين لحوزة الإسلام- على الأحكام الأولية، فيتصدّى لتطبيق تلك الأحكام الكلّية الواردة فى مسألة الدفاع مثلًا على موردها، و يبيّن ساعة القتال و مكان الشروع فيها و أمراء الجيش و سائر الأمور الجزئية الخاصة بهذه الحرب، و أخرى يعتمد فى حكمه على العناوين الثانوية، مثلًا يرى استعمال التنباك فى برهة من الزمان من قبيل مقدمة الحرام أو الإعانة على الإثم و يحكم بحرمته. و الحاصل: أنّ الأوّلين حكمان كلّيان يرجعان إلى الفتاوى، و الأخيرين حكمان جزئيان يعتمدان على الأولين. و إلّا فلا يقول أحد من علماء الشيعة بجواز تشريع أحكام كلّية مخالفة للعناوين الأولية و الثانوية الواردة فى الشرع من ناحية الفقيه. و إن شئت قلت: إنّ النبيّ الأعظم (صلى الله عليه و آله) له مناصب ثلاثة: منصب النبوة و الرسالة، بحوث فقهية هامة، ص: ۲۶۸ و منصب إمامة الأمة، و منصب القضاء. و كذلك الأئمّة (عليهم السلام) لهم مناصب ثلاثة: منصب تبيين الأحكام، و منصب القضاء، و منصب الإمامة و تدبير أمر الأمة.

(۴) نسبة أدلّة العناوين الثانوية إلى الأوليّة

ما هى النسبة بين أدلّة العناوين الأولية و العناوين الثانوية، هل هى الورود أو التخصيص أو الحكومة؟ لا إشكال أنّه ليست النسبة الورود؛ فإنّ موضوعات الأدلّة الأولية محفوظة عند انطباق العناوين الثانوية عليها، فإذا اضطرّ الإنسان إلى أكل الميتة فلا شكّ أنّ عنوان الميتة صادق حتّى عند الاضطرار، و كذا عنوان الغصب و التصرف فى أموال الناس عند الحاجة إليه فى إنقاذ الغريق، و كذا عنوان صيام رمضان عند العسر و الحرج الشديد. إلى غير ذلك، فلا ترتفع العناوين الأولية بورود أدلّة العناوين الثانوية عليها. نعم، هى حاكمة عليها غالباً؛ بناءً على ما هو المختار من أنّ الحكومة هى أن يكون أحد الدليلين شارحاً للآخر و ناظراً إليه نظر تفسير أو توسيع أو تضييق لدائرة موضوعه أو حكمه، فقوله تعالى (وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «۱» بصراحة لفظة ناظر إلى جميع أحكام الدين و أنّها ليست حرجية، و كذلك قوله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر و لا ضرار (فى الإسلام)» «۲» ناظر إلى أحكام الإسلام و أنّها لا تشتمل على حكم ضررى. و هكذا أدلّة حرمة التعاون على الإثم و العدوان بالنسبة إلى أدلّة المباحات بحوث فقهية هامة، ص: ۲۶۹

الأولیة، کبیع العنب ممّن یعمله خمراً و شبه ذلک، و استعمال التتن و التنباک. نعم، قد تکون بعض أدلّة العناوین الثانویة بمنزلة الاستثناء فی العناوین الأولیة، کقوله تعالی (حَرَّمَ عَلَیْکُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ.) «۱». هذا کلّه فی ما إذا کان الدلیل لفظیاً؛ فإنّ النسب الأربع من التخصص و التخصیص و الحکومة و الورود إنّما هی ثابتة بین الأدلّة اللفظیة. و أما إذا کان الدلیل علی حکم العنوان الثانوی دلیلًا عقلیاً کقاعدة الأهم و المهم فلا تندرج فی شیء من هذه العناوین الأربعة، بل هو من قبیل الترجیح بین ملاکات الأحکام، فملاک إنقاذ المؤمن أقوی من ملاک الغصب فیقدم علیه؛ لأنّ الأحکام تابعة لما هو الأقوی من الملاکات، إلی غیر ذلک من أشباهه.

خلاصة البحث:

قد تلخّص ممّا ذکرنا فی هذه المقدمات: ۱- أنّ المسائل المستحدثة: هی کلّ موضوع جدید یتطلّب حکماً فقهیّاً سواء لم یکن فی سابق الأیام أو کان فی السابق لکن بعض مصادیقه مستحدث. الأول کالترقیع و الثانی کالسفر بالطائرات بالنسبة إلی حکم التقصیر. ۲- و بیّنا أنّ سبب الحاجة إلی بحث المسائل المستحدثة هو کون طبیعة عالم المادة هی التحوّل الدائم، و التحوّل فی حیاة الإنسان أکثر. و اعتقادنا أنّ الشریعة جاءت لجمیع الناس و فی کلّ الأزمنة. ۳- و ذکرنا أربعین مسألة من المسائل المتعلّقة بالعبادات و المعاملات و المسائل الطبیة و الأمور المختلفة. بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۷۰ ۴- و ذکرنا مقدمات خمس: الأولی- افتراق مذهب الشیعة عن أهل السنّة فی مثل هذه المسائل، فنحن نقول: لکلّ شیء حکم حتّی أرش الخدش فلا یصل الدور إلی القیاس و الاستحسان. الثانیة- المعروف أنّ للزمان و المکان تأثیراً فی الاجتهاد. الثالثة- أنّ الأحکام بصورة القضایا الحقیقیة یشمل الأفراد الموجودة فعلًا و التی توجد مستقبلًا. الرابعة- الإطلاق قد یکون منصرفاً انصرافاً بدویاً عن بعض الأفراد. الخامسة- کثیراً ما تندرج المسائل المستحدثة فی العناوین الثانویة، و هی لیست منحصرة فی الضرورة، فقد ذکرنا اثنی عشر قسماً من العناوین الثانویة.

نبذة من المسائل المستحدثة الهامة

اشارة

۱- مسألة تحدید النسل و تقلیل الموالید. ۲- إسقاط الجنین. ۳- ضمان الطبیب لما یتلف بطبابته. ۴- حکم التشریح فی الشریعة الإسلامیة. ۵- الترقیع و الزرع. ۶- أحکام البنوک. ۷- أحکام المعاملات المصرفیة. ۸- أحکام الأوراق المالیة.

۱- مسألة تحدید النسل و تقلیل الموالید

اشارة

یدور حوار واسع و نقاشات کثیرة بین علماء الدین من جهة، و بین خبراء علم الاجتماع من جهة أخری حول هذه المسألة، فذهب جماعة من علماء المسلمین إلی عدم جواز ذلک، أو لا أقلّ من أنّه مرجوح فی الشریعة الإسلامیة نظراً إلی أنّ کثرة الأولاد أمر راجح فی الشریعة، و سبب لکثرة نفوس المسلمین فی أقطار الأرض، و ازدیاد النفوس موجب لازدیاد قوّتهم و شوکتهم و ثقل الأرض بکلمة لا إله إلّا الله. هذا مضافاً إلی ما یظهر من القرآن المجید من أنّ کثرة الأولاد من نِعم الله تبارک و تعالی. قال فی سورة نوح (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفَّاراً. یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً. وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ جَنَّاتٍ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهاراً) «۱». فقد جعل فی هذه الآیة الشریفة الأمداد بالبنین إلی جانب الأمداد بالأموال من نعم الله تعالی، و من قبیل الغیث الهاطل و السحاب الماطر و الأنهار العظیمة و الجنّات الرائعة. و قد ورد فی غیر واحدة من الروایات مدح کثرة الأولاد، فکیف یمکن القول بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۷۴ بترجیح تحدید النسل و تقلیل الموالید؟ و فی المقابل یقف القائلون برجحان بل بوجوب تحدید النسل فی زماننا هذا

مستندين إلى أمور: الأمر الأوّل: أنّ تقدّم علمى الطب، و الوقاية الصحّية من جهات كثيرة صار سبباً لبقاء الأطفال، بخلاف العصور السالفة. فكان لا يبقى من عشرة أطفال يولدون إلّا اثنان أو ثلاثة على قيد الحياة. الأمر الثانى: كان الجوع و القحط يهدّدان حياة الكثير من الناس لعدم إمكان نقل الأرزاق و المؤن بين البلدان النائية، على عكس زماننا هذا فإنّه لو وقع القحط أو المجاعة فى قطر من الأقطار فسوف تأتى إليه الأرزاق من سائر البلدان. الأمر الثالث: كان متوسّط الأعمار فى السابق أقلّ منه كثيراً بالنسبة إلى زماننا؛ لسوء التغذية و شيوع الأمراض و عدم وجود المياه النقيّة، إذ كانت مياههم ملوّثة جدّاً ممّا يجعلها سبباً لفساد الأمزجة و انتشار الأمراض و خصوصاً مياه الحمامات التى كانت تخلف آثاراً سيئة و مضرّة على بدن الإنسان و بيئته. كلّ ذلك و غيره صار سبباً لتكاثر النفوس يوماً بعد آخر بشكل رهيب و هائل. ممّا يسبّب مشاكل أساسية عظيمة من عدّه جوانب كالتغذية، و التعليم، و التربية، و الوقاية من الأمراض و غيرها، هذا مضافاً إلى مشكلة الفقر و التخلّف العلمى و الاقتصادى و الثقافى التى تخلّفها كثرة النفوس؛ و ذلك لأنّ جميع إمكانيات المجتمع تستهلك فى مجالات التغذية و شبهها و لا يبقى ما يصرف فى بناء البلاد و تطويرها أو التقدّم فى الجانب العلمى و الصناعى. و حينئذ فلو أن المسلمين لم يقوموا بتحديد النسل لتأخّروا عن الركب الحضارى و استولى عليهم الفقر. و بالمقابل لو أقدم أعداؤهم عليه؛ لحصل لهم التقدّم فى جميع شئون الحياة و لازدادت قوّتهم و شوكتهم، بل لاحتاج المسلمون إليهم بحوث فقهية هامة، ص: ۲۷۵ حاجة شديدة تؤدّى إلى اتّكالهم عليهم فى الأمور الحيوية. فالواجب عليهم تحديد النسل، و إن شئت قلت: اللازم استبدال الكثرة من حيث الكم بالكثرة من حيث الكيف، أعنى إيجاد جيل من العلماء و الاختصاصيّين و الخبراء فى شتّى أقسام العلوم، إن شاء الله تعالى. و على كلّ حال فاللازم طرح عنوان المسألة أوّلًا، ثمّ ذكر أدلّة الطرفين و ما يتحصّل منها ثانياً، و بيان تفاوت الظروف ثالثاً، و ذكر طرق التحديد من الحرام و الجائز و الواجب على القول به رابعاً.

أوّلًا: عنوان المسألة:

أمّا عنوان المسألة، فلا شكّ فى أنّه لا يجب تكثير الأولاد بطبيعة الحال، و لم يقل أحد بوجوبه بالعنوان الأوّلى. نعم قد يكون واجباً فى فروض نادرة بالعنوان الثانوى. فيبقى أن يكون الكلام فى رجحانه و عدم رجحانه. فالقائل بالرجحان يراه مستحبّاً، و القائل بعدمه يراه مكروهاً أو حراماً.

ثانياً: أدلّة الطرفين:

أمّا أدلّة القائلين برجحان الكثرة

فهى آيات من الذكر الحكيم و روايات كثيرة. أمّا الآيات: فمنها: ما عرفت فى قصّة نوح بما مضى من البيان. و منها: ما ورد فى قصّة بنى إسرائيل، و أنّ الله منَّ عليهم بزيادة الأموال و البنين، فقال تعالى (وَ أَمْدَدْناكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ جَعَلْناكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً) «۱»، فكونهم بحوث فقهية هامة، ص: ۲۷۶ أكثر نفيراً فذلك من نِعم الله عليهم. و منها: ما ورد فى قصّة قوم هود فقال تبارك و تعالى (أَمَدَّكُمْ بِما تَعْلَمُونَ. أَمَدَّكُمْ بِأَنْعامٍ وَ بَنِينَ) «۱». و منها: أنّه قد ورد فى أكثر من عشر آيات من الذكر الحكيم أنّه جعل الأموال و الأولاد قرينين، و هى تدلّ على أنّ كليهما سبب للقوّة و القدرة: أمّا الأوّل فهو سبب للقدرة الاقتصادية و أمّا الثانى فهو سبب للقدرة الإنسانية و البشرية، و كلّ واحد منهما يكمل الآخر كما لا يخفى. فجميع ذلك دليل على أنّ كثرة الأولاد سبب للقوّة و العزّة و الشوكة. و أمّا الروايات: فهى أيضاً كثيرة، و يمكن تقسيمها إلى قسمين: الأوّل: و هو القسم الغالب: ما يدلّ على كون الولد من العطايا الإلهية و النعم المباركة. و لكنّها خارجة عن المقصود؛ لأنّ الكلام ليس فى صِرف وجود الولد، بل الكلام فى كثرة الأولاد. فالاستدلال بهذه الروايات خروج

عن طور البحث «۲». الثانی: ما یـدلّ علی أنّ کثرة الولد مطلوبة. ۱- منها: ما رواه فی الوسائل فی أبواب أحکام الأولاد، عن محمّـد بن مسـلم، عن الصادق (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) «أکثروا الولد أکاثر بکم الأمم غداً» «۳». ۲- و منها: ما ورد فی روایـة أخری عن محمّـد بن مسـلم أو غیره عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) قال: قال رسول الله (صـلی الله علیه و آله) «تزوّجوا فإنّی مکاثر بکم الأمم غـداً فی القیامة» «۴». بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۷۷ ۳- و منهـا: مـا ورد فی باب رفع الصوت بالأذان فی المنزل لطلب کثرة الولد، عن هشام بن إبراهیم أنّه شـکا إلی أبی الحسن (علیه السلام) سقمه و أنّه لا یولد له، فأمره أن یرفع صوته بالأذان فی منزله، قال: ففعلت فأذهب الله عنّی سـقمی و کثر ولدی «۱». و صـدره ناظر إلی مجرّد تولّد الأولاد، و لکن ذیله ناظر إلی کثرتهم. ۴- و منها: ما ورد فی مَن رزقه الله ثمان بنات من دون بنین فشـکا إلی الإمام الصادق (علیه السلام) فأمره بأمر ففعله، فرزق سبع بنین «۲». و العمدة الروایتان الأولیان؛ لأنّ الأخیرتین لا تخلوان من ضـعف فی الدلالـة، و هـذه عمـدة فی هـذا الباب. و قد یلاحظ علی الآیات و الروایات الآنفة الذکر، بأنّها لیست من قبیل القضایا الحقیقیة التی تجری فی کلّ زمان، بل من قبیل القضایا الخارجیة. بمعنی أنّها ناظرة إلی زمان کـانت کثرة الأولاـد دلیلًا علی القـدرة و الشوکـة، بحیث کانت الأقوام تتفاخر بکثرة الأموال و الأولاد مثل ما حکاه الله تبارک و تعالی عن المترفین فی الأمم السالفة بقوله (وَ ما أَرْسَـلْنا فِی قَرْیَةٍ مِنْ نَذِیرٍ إِلَّا قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا بِما أُرْسِـلْتُمْ بِهِ کافِرُونَ. وَ قالُوا نَحْنُ أَکْثَرُ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً وَ ما نَحْنُ بِمُعَـذَّبِینَ) «۳». فهـذا دلیـل علی أنّ الأـمر فی کثیر من الأمم الماضـیة کان کـذلک؛ أی کانت کثرة الأولاد مثل کثرة الأموال سـبباً لازدیاد القوّة و الاقتدار. و کقوله تبارک و تعالی فی مقام تهدید المنافقین فی سورة التوبة (کَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً وَ أَکْثَرَ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً) «۴»، و هی صریحة فی أنّ کثرة. بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۷۸ الولد و المال کانت من أسباب القوّة و القدرة. و قال تعالی أیضاً فی سورة القصـص مشیراً إلی قارون المستکبر (أَ وَ لَمْ یَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَکَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَکْثَرُ جَمْعاً) «۱». و هـذه الآیـة تـدلّ علی أنّ کثرة الجمع أمر قرین للقوّة. و حینئذ لو ثبت لنا بالأدلّة القطعیة أن کثرة النفوس فی بعض الأزمنـة تـوجب الضـعف و الـوهن و الفقر و الجهـل و المرض و البطالـة، فلاـ تکون أمراً یفتخر به، بـل تکون سـبباً للتوانی و الفشـل. و بـذلک تخرج عن شـمول تلـک الآیات و الروایات؛ لأنّها وردت فی ظروف أخری ناظرة إلی أناس آخرین. و أنت تری فی العصـر الحاضـر أنّه لا یفتخر إنسان علی غیره بأنّی أکثر منک مالًا و ولـداً، نعم یمکن أن یفتخر بماله، و لکن لا یفتخر بکثرة أولاده. و ممّـا یشـهد علی مـا ذکرنـاه قوله تعـالی فی سورة الأنفال مخاطباً للمسـلمین (وَ اذْکُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِیلٌ مُسْتَضْـعَفُونَ فِی الْأَرْضِ تَخافُونَ أَنْ یَتَخَطَّفَکُـمُ النَّاسُ فَآواکُمْ وَ أَیَّدَکُـمْ بِنَصْـرِهِ) «۲». فکـان المسـلمون قلیلیـنَ بحیـث یمکن أن یتخطّفهم النـاس، فـوجب علیهم فی هـذه الظروف الاهتمام بکثرة الأفراد و تکثیر الأولاد، حتّی لا یقدر أعداؤهم علی السیطرة علیهم.

[أدلة القائلین بتحدید النسل

اشارة

أمّا لو فرض زمان تکون الکثرة فیه سـبباً للاستضـعاف فلا شکّ أنّ الحکم یتغیّر. کما هو الأمر فی زماننا فقد صارت کثرة النفوس سبباً للضعف و الفتور و التخلّف، و تشهد لذلک عدّة مؤشّرات:

۱- کان کثرة النفوس فی السابق سبباً للتقدّم و الغلبة

، لا سیّما فی الحروب، فإنّ بحوث فقهیـة هامة، ص: ۲۷۹ الأدوات الحربیة و الأسـلحة کانت بصورة بدائیة و بسیطة لا تحتاج إلی علم خاصّ؛ و کذلک الأمر بالنسبة للزراعة و بناء الأبنیة و ما شابه ذلک من مرافق الحیاة. و لکن فی زماننا أصبحت هذه الأمور أکثر تعقیداً حیث تحتـاج إلی علوم مختلفـة، فالتقـدّم و الغلبـة سواء فی الحروب أو فی شـئون و مجالات الأخری للحیاة إنّما یحصل بوجود کوادر

علمية متخصّصة بفنون الأسلحة الحديثة و الصناعات البديعة و الآلات المستحدثة. فالمطلوب الكثرة من الناحية الكيفية و إن كانوا قلّة من جهة العدد و الكم، فكم من فئة قليلة من العلماء و المتخصّصين بهذه الفنون فى عصرنا غلبت فئة كثيرة جاهلة ضعيفة. نعم، للإيمان بالله و اليقين و الصبر دوره الخاصّ الذى لا ينكر. و لذا نرى بعض الدول الغاصبة قد استولت على كثير من بلاد المسلمين بالرغم من قلّة عدد نفوسها- بالنسبة للمسلمين- و ذلك لتقدّمهم من الجهات المذكورة. ففى الواقع انقلب موضوع الحكم و تغيّر، و تبدّل الموضوع سبب لتبدّل الحكم. فالأولى أن يقال إنّ الكثرة مطلوبة فى عصرنا أيضاً، و لكن بشرط اقترانها بالعلم و الخبرة فى سائر ميادين الحياة، لا الكثرة بمجرّد العدد. و ممّا يدلّ على أنّ الكثرة العددية كانت مطلوبة فى فروض خاصّة هو تركيز الكلام فى غير واحدة من الآيات على البنين دون البنات، فقال تعالى فى قصة نوح (وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ) «۱» و قال تعالى فى قصّة هود (أَمَدَّكُمْ بِأَنْعامٍ وَ بَنِينَ) «۲».

[العجز عن توفير الحدّ الأدنى من متطلّبات الحياة عند تزايد السكان

۲- ما نشاهده فى بعض البلدان، مثل الهند و الصين من تزايد النفوس بشكل هائل بحيث عجزت حكوماتهم عن توفير الحدّ الأدنى من متطلّبات الحياة بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۰ الأساسية كالطعام و المسكن، فأصبح الكثير منهم- لا سيّما فى الهند- يعيشون على حافات الطرق مع فقر شديد، يولدون و يموتون فيها، فهل تعدّ مثل هذه الكثرة دليلًا على القوّة و القدرة أم هى من أسباب الضعف و الوهن و الهلاك؟ و لعلّك تقول إنّهم قصّروا فى تحصيل ما يجب عليهم من وسائل و إمكانيّات الحياة، فلو لا تقصيرهم لكانوا جماعة عظيمة قويّة غنيّة من جميع الجهات. و لكن سيأتى- إن شاء الله تعالى- أنّ ذلك مجرّد فرض لا يوافق الواقعيّات، و أنّ المحاسبات الدقيقة تشهد بأنّ كثرة المواليد لو لم تكن تحت ضابطة لتفاقمت و تحوّلت إلى مشكلة تعيق سائر الخطط و المشاريع الحيوية.

[محدودية الموارد الطبيعية]

۳- لا شكّ فى أنّ نِعم الله تعالى عنده فى خزائنه، و لكن ينزّلها بقدر معلوم؛ و لذا نرى أنّ الإمكانيات الطبيعية الموجودة على وجه الأرض برّها و بحرها تشكّل مقداراً معيّناً يمكن إحصاؤها وفق المحاسبات الدقيقة. فالمساكن و المياه القابلة للرى و الشرب و مصادر الحرارة و الأراضى القابلة للزراعة و المعادن و غيرها، ليست على نحو لا تنفد أبداً؛ فلا بدّ من تدبير الأمور بنحو لا يوجب العسر و الحرج، مع العلم بأنّ النفوس إذا ازدادت بشكل غير طبيعى لم يبق مجال لحياة هادئة و عيشة راضية. و بعبارة أخرى: أنّ الله تعالى جعل فى الإنسان العقل و الدراية و لازمه التدبير فى الأمور، فلو رأى أنّه إذا بذل غاية مجهوده لم يقدر على تربية أكثر من ولدين مثلًا من حيث تأمين الأحاجات المادية و المعنوية، لزم عليه الأخذ بما هو الموافق لقدرته و وسعه فى ذلك. إن قلت: إنّ الفقر و الجهل و أمثالهما لا ينشأ من ازدياد النفوس، بل ينشأ من عدم تنفيذ العدالة الاجتماعية، و من تفشّى الظلم و الفساد فى المجتمعات، و سياسة الدول الاستعمارية و غير ذلك. فلو عمل الناس بما يجب عليهم من التكاليف الإلهيّة من العدالة و شبهها، لم يبق فقير محتاج مهما ازدادت النفوس. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۱ و يشهد الخبراء أنّ بلدنا- مثلًا- قادر على التحكّم بمياه الأمطار و الأنهار و الانتفاع بها فى الزراعة و التنمية بإحداث القناطر و السدود و.، و أنّ الأراضى الصالحة للزراعة و القابلة للتنمية أكثر بكثير من التى ينتفع بها الآن، و كذلك الحال بالنسبة للمعادن و غيرها. فلو بذلنا غاية الجهد و انتفعنا بجميع ما خلق الله لنا من النعم الوافرة، لأمكن العيش لجموع كبيرة حتّى لو بلغت أضعاف العدد الموجود. قلت: نعم، الأمر كذلك فى الجملة، و لكن هنا أمران لا بدّ من ملاحظتهما فى هذا البحث الخطير جدّاً. أحدهما: أن البحث الذهنى الكلّى غير مفيد فى هذه المباحث، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأعداد و الأرقام، و محاسبتها لمعرفة عدد السكان مثلًا بعد عشرين سنة أو خمسين سنة، مع فرض ازدياد النفوس على النحو الموجود، ثمّ محاسبة الأرقام فيما يخصّ الأراضى و المياه و غيرها. و مجرّد القول بأنّ هذا يكفى مع ازدياد النفوس مهما كان أمر وهمى. فهو أشبه شىء بما إذا

كانت لشخص كميّة كبيرة من المواد الغذائية فى مخازن بيته، فقال لأصدقائه ادعوا كلّ من مررتم به إلى بيتى، من دون حساب عدد الضيوف المدعوّين، و كمّية المواد الغذائية الموجودة عنده. ثمّ إنّ الخبراء يصرّحون بأنّ النفوس لو تزايدت بهذا النحو الموجود، لم تكفهم المياه الموجودة، و كذا الأراضى مهما كانت. ثانيهما: أنّ إحياء هذه الأراضى مثلًا و السيطرة على موارد المياه الموجودة لا يمكن أن ينجز فى يوم و ليلة، بل يحتاج إلى زمن طويل مثلًا فى عشرين سنة أو خمسين أو أكثر، و عمدة المشاكل إنّما هى طول هذه الفترة، و أنّه لو لم نأخذ بما يمنع من الزيادة السكانية فى هذه المدّة لبلغ العدد إلى حدٍّ يستحيل معه الوصول إلى تلك الغاية قطعاً. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۲ و الأوْلى أن يقال: إنّ سيرة الفقه و الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم استقرّت على استنباط الأحكام الكلّية و الرجوع فى تشخيص الموضوعات إلى العرف، فإن كانت من الأمور التى تحتاج إلى مراجعة ذوى الخبرة حيث لا يقدر على فهمها كلّ أحد فلا بدّ من الرجوع إليهم. و اللازم فى المقام أيضاً الرجوع إلى خبراء و متخصّصى علم الاجتماع بشرط أن يكونوا مسلمين موثّقين معتمدين- و هذا ديدنهم فى جميع الأبحاث الفقهيّة- فلو شهدوا أنّ ازدياد النفوس بهذا النحو سوف ينتهى إلى كارثه كبيرة لا ينفع معها توسيع الأراضى الزراعية بالقدار الممكن و لا غيرها، فلا بدّ من الأخذ بآرائهم فى إثبات هذه الموضوعات و عدم التخطّى عن قولهم، و إلّا لم يكن الفقيه معذوراً أمام الله إذا تسبّب ذلك فى حدوث كارثه، أو صار المسلمون أذلّاء فقراء و جهلاء يمدّون يد الحاجة إلى غيرهم، و يرزحون تحت نير السلطات الكافرة لا سمح الله. و أمّا ما يدلّ على أنّ الرزق بيد الله فهو حقّ لا ريب فيه، و لكنّ الله أعطانا عقلًا و فهماً و شعوراً، أوضح لنا طريق تحصيله بالأسباب الموجودة، فلو تعدّينا الأسباب و وقعنا فى العسر و الشدة كان ذلك بما كسبت أيدينا. و هل يمكن لنا أن ندعو ضيوفاً كثيرين و نقول إنّ رزقهم على الله من دون ملاحظة ما بأيدينا لإطعامهم و رزقهم؟ و قد ورد فى الروايات: أنّه لا بدّ للمؤمن من تقدير المعيشة، و ليس تقدير المعيشة إلّا الأخذ بمقتضى حكم العقل فى تدبير أمور الحياة.

ثالثاً: تفاوت الظروف:

من أهمّ ما يجب الاهتمام بشأنه و الالتفات له أنّ المنع عن زيادة النفوس ليس حكماً مطلقاً باتّاً لجميع الأزمان، بل هو خاصّ بالظروف الموجودة الراهنة فى كثير من البلدان، فلو تغيّرت الظروف تغيّر الحكم، بل هناك بعض البلدان لا بدّ فيها من بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۳ الاهتمام بالزيادة، مثل فلسطين المحتلّة فى إزاء الصهيونية الغاصبة. فالصهاينة مصرّون على تكثير النفوس و لو بالهجرة من سائر البلدان. و يسمع أنّهم يمنحون جوائز لمن يزيد فى عد أولاده. ففى مقابل هؤلاء يجب بذل الجهد من أجل ازدياد نفوس المسلمين كى لا تتغيّر الموازنة بضرر المسلمين. و كذا إذا كانت الحرب قائمة و النفوس معرّضة للخطر، ففى مثل هذه الظروف أيضاً لا ينبغى تحديد النسل. و لكن إذا لم يكن شىء من ذلك و شهد أهل الخبرة من أهل الإيمان و الوثوق أنّ ازدياد النفوس يوجب واحداً من الأربعة الموحشة أو جميعها- الفقر و الجهل و المرض و الفراغ (البطالة)- حينئذ يجوز، بل قد يجب تحديدة بالمنع عن الكثرة؛ لتغيّر الموضوع و تبدّله، و الحكم تابع لموضوعه. فالمقامات مختلفة و أحكامها أيضاً مختلفة.

رابعاً: طرق تحديد النسل:

اشارة

طرق التحديد كثيرة و تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يخالف الشرع قطعاً بعنوانه الأوّلى

، و هو على أنواع كثيرة: منها إسقاط الجنين، و منها ترك الزواج و الإقبال على المحرّمات و الشذوذ الجنسى. و قد روّج الغرب الاستكبارى لهذه الأطروحة أخيراً و دافع عنها. و صارت مسألة تحديد النسل ذريعة إلى الفساد الجنسى، و هى فى الحقيقة كلمة حقّ يراد بها باطل. و منها استعمال ما يوجب العقم فى الرجال أو النساء إمّا بتناول بعض الأدوية، أو بسدّ الأنابيب التناسلية فى الرجل أو المرأة، أو ما يشابه ذلك. و هذا أيضاً غير جائز؛ لأنّه سبب لنقص دائم فى العضو، و تترتّب عليه مفاسد كثيرة فيما إذا بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۴ تغيّرت الظروف و كان اللازم إنجاب الأولاد من جديد. كأن طلّقت الزوجة و أخذ منها أولادها، أو ماتوا فى بعض الحوادث المفاجئة غير المترقّبة و ما شابه ذلك. فيردُ عليهما من الندم ما لا يطاق، بل التجارب تشهد بأنّ حالة الندم تتجسّد بمجرّد تصوّر مثل تلك الحوادث و لو لم تقع فعلًا. نعم، لو لم يحصل العقم الدائم، بل كان مؤقتاً قابلًا للرجوع إلى حالة إمكان الأنجاب بعد حين، فلا دليل على حرمته.

الثانى: ما يكون جائزاً ذاتاً و لكن قد يلازم أمور محرّمة

مثل نصب بعض الآلات فى رحم المرأة، أو العقم المؤقّت عن طريق سدّ الأنابيب التناسلية أو أشباههما، فإنّها جائزة عندنا لعدم قيام دليل على الحرمة ذاتاً، و لكن لا- يمكن الوصول إليها عادة إلّا عن طريق نظر الأجنبى إلى ما لا يحلّ له، أو لمس ذلك، فلو لم يكن هناك ضرورة تبيح ذلك لم يجز، و هذا مثل رجوع المرأة إلى الطبيب الأجنبى فإنّه لا يجوز إلّا عند الضرورة المبيحة لذلك.

الثالث: ما لا حرمة فيه ذاتاً و بالعرض

، مثل استعمال الحبوب المانعة من الحمل ما دامت تنتفع بها، إذا لم يكن فيها ضرر خاصّ معتدّ به. و مثل عزل المنى خارج الرحم، و كذا استعمال الغلاف الذى يمنع عن صبّه فى الرحم. و هكذا الاعتماد على الجداول الزمانية التى تبيّن زمان انعقاد النطفة فى أوقات خاصّة.

۲- إسقاط الجنين

اشارة

إنّ من المسائل المستحدثة مسألة إسقاط الجنين، فنذكر أسباب الإسقاط، ثمّ حكمه من الأدلّة الأربعة و حكم ما يتعلّق بإسقاطه من الدية، و هل يلحقه حكم القصاص إن كان عن عمد و قد ولجته الروح؟ و أنّه هل يجوز إسقاطه إذا توقّفت حياة أُمه عليه؟ إلى غير ذلك من المسائل التى سوف نتعرّض لحكمها تباعاً.

أوّلًا: أسباب الإسقاط:

يمكن ذكر عدّة أسباب فى هذه المجال، منها: ۱- إنقاذ الأمّ من الخطر و الضرر إذا كان بقاء الجنين سبباً فى مرضها أو موتها. ۲- قد يعلم من الاختبارات القطعيّة أو القريبة من القطع أنّ الجنين سيولد ناقص الخلقة جسماً أو عقلًا، أو كليهما، ممّا يكون فى ذلك العسر و الحرج الشديدين عليه و على أبويه أو على المجتمع، فيكون فى ولادته كذلك سبباً فى الآلام النفسية و الجسمية للجميع، فهل يجوز

إسقاطه فی مثل هذه الحالة؟ ۳- إذا خیف علی المجتمع من تزاید النفوس الذی قد یسبّب مشاکل کثیرة، حتّی قیل إنّ ضرر تزاید النفوس یفوق ضرر القنبلة الذریة، فهل یجوز إسقاطه دفعاً لذلک؟

ثانیاً: الحکم الأوّلی للإسقاط:

اشارة

إنّ إسقاط الجنین من المحرّمات القطعیّة فی الشریعة الإسلامیة بعنوانه الأوّلی، و علی ذلک دلّت الأدلّة الأربعة من الکتاب و السنّة و العقل و الإجماع.

أ- الکتاب العزیز:

لا یبعد شمول آیات حرمة قتل النفس له بعد تمام الخلقة و ولوج الروح فیه، فی مثل قوله تعالی (وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ)* «۱»؛ لصدق النفس علیه کذلک. نعم، شمولها لدون ما ذکر- من مراحل تکامل الجنین کما إذا تمّ و لم تلجه الروح بعد- مشکل جدّاً فکیف بما دون ذلک من المراحل؟! إذ لا حیاة إنسانیة له و إن کان ذو حیاة نباتیة.

ب- السنّة:

و ممّا یدلّ علی حرمته الروایات الکثیرة البالغة حدّ التواتر أو القریبة منه، المرویّة فی الجوامع المعروفة بین الفریقین، الدالّة علی وجوب الدیة علیه. و قد عرفت أنّها بالدلالة الالتزامیة تدلّ علی حرمته؛ لأنّها جابرة للخسارة الحاصلة عن الإسقاط بالجنایة علیه و علی الغیر، و أنّ العمد فی ذلک حرام قطعاً بدون إذن الشارع المقدّس.

ج- العقل:

فهو یدلّ علی حرمة الظلم، و إسقاط الجنین ظلم فاحش، بل من أفحش الظلم؛ لأنّه اعتداء علی من لا یقدر علی الدفاع عن نفسه، و قد راج ذلک فی بعض المجتمعات الغربیة التی لا تأبی عن ارتکاب الشنائع و المظالم التی یحکم بحوث فقهیة هامة، ص: ۲۸۷ العقل و الضمیر البشری بمنعها لقبحها.

د- الإجماع: و قد أجمع علماء الإسلام علی إیجابه الدیة

جبراً للخسارة بسبب الجنایة العمدیة علی الغیر و هی محرّمة، و فی ذلک قال شیخ الطائفة: «دیة الجنین التامّ إذا لم تلجه الروح مائة دینار، و قال جمیع الفقهاء دیته غرّة عبد أو أمة، و قال الشافعی: قیمتها نصف عُشر الدیة خمسون دیناراً أو خمس من الإبل. دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و طریقة الاحتیاط تقتضی أیضاً ذلک» «۱». فالأقوال فی ذلک ثلاثة: مائة دینار، و خمسون دیناراً، و عبد أو

أمـة، هـذا كلّه مع كون الجنين تـامّ الخلقـة لكن لم تلجه الروح بعـد، و أمّا فيما دونه فالديـة أقلّ من ذلك. و قـد عرفت أنّ الأصل فى وجوب الدية كونها بسبب الجناية، و الجناية العمدية محرّمة قطعاً. إن قلت: أ ليست الدية واجبة على مَن يريد الأخذ بحقّ القصاص من رجلين قتلاـ رجلًا؛ إذ لا بـدّ من دفع نصف ديـة كلّ منهما ليجوز القصاص منهما. قلت: لا يجوز القصاص منهما إلّا بإذن الشارع، و من دونه يكون محرّماً قطعاً، و مثل هذا الاسـتثناء لا يمنع من حرمة الجناية العمدية بعنوان كونها قاعدة كلّية بسبب وجوب الدية. فتحصّـل ممّا ذكرنا أنّ حرمة إسـقاط الجنين بعنوانه الأوّلى ممّا لا ينبغى الريب فيها، و لا يعتريها أدنى شكّ، فإن قيل بجوازه فى بعض المواضع فـذلك لطرو العناوين الثانوية عليه. هذا مضافاً إلى ما ورد فى بعض الروايات الخاصّة مثل رواية إسـحاق بن عمّار، بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۸ قال قلت لأبى الحسن (عليه السـلام): «المرأة تخاف الحبَل، فتشـرب الـدواء فتلقى ما فى بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنّما هو نطفة، فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفـة» «۱». و ظاهر النهى الحرمـة، و قوله: «تخاف الحبل» دليل على عـدم الجواز حتّى فى فرض الشكّ احتياطاً فى النفوس، إلّا أن يكون المراد من خوفها الحبل هو الحبل المعلوم الذى تخاف من عواقبه.

ثالثاً: حالات الجنين:

و هى عديـدة، و العمـدة فيها ثلاث حالات: ۱- ما لم يتمّ خلقه بحصول الصورة الإنسانيـة له، كما إذا كان نطفـة أو علقـة أو مضـغة أو عظامـاً، و قبـل أن تكسـى العظـام لحماً، و قبل أن يشقّ له السـمع و البصـر و تتمّ سائر أعضائه. ۲- إذا تـمّ خلقه و لم تلجه الروح بعـد، فيكون حيّاً حياةً نباتيـة لا إنسانيـة، و هو من هذه الجهة كالإنسان الميّت الذى لا روح له. ۳- إذا ولجته الروح تمام الأربعة أشهر- على ما هو المعروف- و يكون حيّاً بحركته فى بطن أُمّه، و لذلك حالتان: فتارة يولد حيّاً كما إذا أتى عليه ستّة أشهر تامّة على قول أو سبعة على آخر، و أخرى يولـد و لا يبقى حيّاً كما إذا كان أقلّ من سـتّة أشـهر. و من الواضـح أنّ لكلّ واحـدة من الصور المـذكورة حكماً، ففى الأـولى لا يصـدق عليه أنّه إنسان بالفعل- دون القوّة- لا حيّاً و لا ميّتاً، فالنطفـة ليست إنساناً بالفعل، و إن كان لها قابليـة ذلك فى المستقبل، و إطلاق الإنسان عليه مجازى كإطلاق النخلة على النواة. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۸۹ و كذا الكلام فى الصورة الثانية، فإنّ له بالإنسـان الميّت شـبهاً من بعض الجهـات، و لـذا ورد فى الروايات تشبيهه به، و حكم الشارع باتّحاد ديتهما، فالجنايـة عليه كالجناية على جسـد الميّت لكن لا من جميع الجهات. نعم، فى الصورة الثالثـة يصدق عليه عنوان الإنسان و يكون قتله كقتل الإنسان فى الجملة لما سيأتى من أنّ إجراء جميع أحكام المتولّد الحىّ عليه لا يخلو من إشكال.

رابعاً: الدية فى الجناية على الجنين:

لا ريب فى ثبوت الدية فى الجناية على الجنين، فالمشـهور أنّ النطفة فيها عشـرون ديناراً، و العلقة أربعون، و المضـغة سـتون، و العظام ثمانون، و فى تام الخلقـة من دون أن تلجه الروح مائـة، و فى ولوج الروح ديـة كاملة، فإن كان الجنين ذكراً ففيه ألف دينار و إن كان أنثى فخمسـمائة. و حيث إنّ الديـة بمثابة التدارك لما يفوت العائلة من المنافع الاقتصادية تكون دية الذكر أكثر من دية الأنثى؛ إذ من الواضـح أنّ ما يفوت بموت الرجل من المنافع المادية أكثر ممّا يفوت بموت الأنثى كما هو الغالب، فالفرق بين الذكر و الأنثى لا يعود إلى الإنسانيـة لتكون المرأة بمنزلـة نصف الـذكر، بل يعود لما ذكرنا. اسـتند المشـهور فى كلّ ذلك إلى معتبرة ظريف المروية بطريق الكلينى (رحمه الله) بأسانيـده إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين (عليه السـلام)، قال «جعل دية الجنين مائة دينار، و جعل منىّ الرجل إلى أن يكون جنينـاً خمسـة أجزاء، فـإذا كان جنيناً قبل أن تلجه الروح مائـة دينار.، و المائـة دينار خمسـة أجزاء، فجعل النطفـة خمس المائـة عشـرين ديناراً، و للعلقة خمسـى المائة أربعين ديناراً، و للمضـغة ثلاثة أخماس المائة ستّين ديناراً، و للعظم أربعة أخماس المائة ثمـانين ديناراً» «۱». بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۲۹۰ و أيضـاً إلى مـا رواه سـليمان بن صالـح عن أبى عبـد الله (عليه السـلام) «فى النطفة

عشـرون ديناراً، و فى العلقة أربعون ديناراً، و فى المضـغة ستون ديناراً، و فى العظم ثمانون ديناراً، فإذا كسى اللحم فمائة دينار، ثمّ هى ديته حتّى يستهلّ، فإذا استهلّ فالدية كاملة» «۱»، إلى غير ذلـك من روايـات الباب. و المراد من الاستهلال- بقرينـة ما ذكر فى سائر روايات الباب- ولوج الروح فيه، كما صرّحت به بعض الروايات و لاشتهاره بين الأصحاب. و قال الإسكافى: «بأنّ الدية فيه غرّة عبد أو أمَة»، و قال العمانى: «بأنّ فيه الدية كاملة استناداً إلى روايات لا تقاوم أدلّة المشهور و لإعراض الأصحاب عنها». «۲»

خامساً: حكم القصاص فى الجنين:

و هل يكون فى الجنين القصاص إذا كانت الجنايـة عليه عن عمـد؟ لا ريب فى عدم ثبوت القصاص فى الحالتين الأولى و الثانية قطعاً، إنّمـا الكلام فيمـا إذا تمّ خلقه و ولجته الروح، فهل يقاد الجانى عليه؟ الـذى يظهر من بعض الكلمات شـمول القصاص له، فلو ضـرب الحامل عالماً بحملها، فأسـقط ما فى بطنها، يقتصّ منه و لو لم يقتلها، و لعلّ مقتضـى إطلاقات القصاص فى القتل العمـدى هو شـمولها له؛ لصدق عنوان قتل النفس عليه «۳». لكن ظاهر غير واحد من النصوص، بل الفتاوى عدم ترتّب غير الدية عليه كما عن المحقّق، قال: «و لو ألقت المرأة حملها مباشـرة أو تسبيباً فعليها ديـة ما ألقته، و لا بحوث فقهيـة هامة، ص: ۲۹۱ نصـيب لها من هذه الدية» «۱»، و هو شامل لقتل العمد، بل ظاهر قوله: «لا نصـيب لها من الدية» كونه كذلك لمانعية القتل من إرث الدية. و قد أقرّه فى الجواهر على ذلك بعـد نقـل المتن بقوله: «بلاـ خلاف و لا إشـكال فى ثبوت الديـة عليها بل و فى عـدم إرثها أيضاً مع العمـد» «۲»، و هو ظـاهر فى كون المسألة إجماعية من دون تفصيل بين صورتى ولوج الروح و ثبوت القود و القصاص فيها بقتل الجنين و عدمه، بل ظاهر روايات الباب ذلك، منها: ۱- ما رواه سـعيد بن المسيّب، قال سألت علىّ بن الحسين (عليهما السلام) عن رجل ضرب امرأة حاملًا برجله فطرحت ما فى بطنها ميّتاً - إلى أن قال:- «و إن طرحته و هو نسـمة مخلّقة له عظم و لحم مزيل [مرتّب الجوارح قد نفخت فيه روح العقل فإنّ عليه دية كاملة» «۳». ۲- ما رواه أبو عبيدة فى الصحيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى امرأة شربت دواءً و هى حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم و شقّ له السـمع و البصـر فإنّ عليها دية تسلّمها إلى أبيه» - إلى أن قال:- قلت: فهى لا ترث من ولـدها من ديته؟ قال: «لا؛ لأنّها قتلته» «۴»، و هى صـريحة فى كون الجناية عن عمد و فى كون الولد كاملًا، و أنّها كالصريحة فى عـدم القود مع أنّ المعروف أنّ الأمّ تقتل بقتل ولـدها عمـداً، و بـذلك صـرّح فى الجواهر بأنّه لا يجـد فيه خلافاً إلّا من الإسـكافى الـذى وافق العامّـة على ذلك، قياساً على الأب و استحساناً «۵»، فلو كان بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۲۹۲ القصـاص هو الواجب الأوّلى لوجب ذكره فى الحديث مع اعتبار سـنده. ۳- عن محمّد بن مسـلم، عن أبى جعفر (عليه السـلام)، قال سألته عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفـة فقال: «عليه عشـرون ديناراً» ،- إلى أن قال:- «إذا كان عظماً شقّ له السـمع و البصـر و رتّبت جوارحه، فإذا كان كـذلك فإنّ فيه الديـة كاملة» «۱»، و هى مطلقـة تشـمل صورة العمـد و غيرهـا. و الحاصل: فروايات ديـة الجنين و إسـقاطه عمـداً أو خطأً على كثرتهـا ليس فيهـا مـا يـدلّ على القصـاص و القود، و فى ذلك دليل على عـدم ثبوت القصاص، و لو سـلّمنا الشكّ فى المسألـة يكون المورد حينئـذ من موارد درء الحـدّ و القصاص بالشـبهة. و من كلّ ذلك يعلم اهتمام الشارع بحياة الأمّ و الجنين الذى فى بطنها، حيث عدّه كسائر أفراد الإنسان إلّا فى حكم القصاص لدليل خاصّ.

[حالات إسقاط الجنين

اشارة

ثمّ إنّ فى مسألـة سـقط الجنين حالات ستّ، ثلاث منها تتعلّق بفرض عـدم ولوج الروح و الثلاث الأخرى تتعلّق بفرض ولوجها، و فيما

يلى نذكرها حسب الترتيب:

الأولى – توقّف حياة الأمّ على الإسقاط:

إذا توقّفت حياة الأمّ على إسقاط الجنين الذى لم تلجه الروح بعد، و لم يبلغ حدّ الإنسان الكامل بحيث لا يصدق عليه أنّه إنسان أو نفس محترمة، فلا إشكال فى جواز الإسقاط حفاظاً على حياة الأمّ التى هى أهمّ فى نظر الشارع. و كذا إذا خيف على حياتها و إن لم يعلم علماً قطعياً بالخطر و الضرر، فحينئذ يدور الخوف عليها مدار سيرة العقلاء؛ لعدم حصول اليقين غالباً، حيث يجعلون الخوف طريقاً إلى الواقع، فيجوز الإسقاط كذلك. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۳ و هل تترتّب الدية فى إسقاطه على الأُمّ باعتبار كونها قاتلًا، و ذلك بأن تؤديها لمن سواها من ورثته؟ فيه وجهان: من شمول عمومات الدية للمقام، و مجرّد جواز الإسقاط لا يمنع من تعلّق الدية، نظير الأكل فى المخمصة الذى لا ينافى الضمان. و من أنّ الدية فرع الجناية و ليس المقام من مصاديقها، فتكون المسألة هنا نظير إجراء الحدّ أو القصاص بحكم الشارع المقدّس، فكما أنّ الحدّاد و مجرى القصاص لا يضمنان الدية كذلك ما نحن فيه. و إن شئت قلت بانصراف العمومات عن مثل هذا، و إنّ قياسه على الأكل عند المجاعة قياس مع الفارق؛ لأنّ الضمان من آثار مطلق الإتلاف و الدية ليست كذلك- حتّى مع إذن الشارع كما فى موارد الحدود الإلهيّة- على الأقوى، و لذا قلنا فى مبحث التشريح- الواجب أو الجائز شرعاً- بعدم الدية.

الثانية – الإسقاط بسبب مرض الأمّ:

إذا خيف على الأمّ- الحامل- من مرض شديد أو نقص لبعض الأعضاء فى بدنها، كما لو أصيبت بالعمى و تداوت بدواء يسقط به الجنين الذى لا يصدق عليه بعد أنّه إنسان، أو ذو نفس محترمة، حيث إنّ علاجها بذلك الدواء و إنقاذها أرجح و أهمّ جاز لها التداوى به و الإسقاط. و كذا فيما لو أبتليت الأمّ مثلًا بمرض السرطان و كان طريق علاجها منحصراً بالمداواة بالأدوية الكيمائية الموجبة- حسب الفرض- لإسقاط الجنين و إن لم يكن ذلك الداء مؤدّياً لموت الأمّ مثلًا، و حينئذ لا تتعلّق الدية أيضاً بنفس البيان المتقدّم.

الثالثة – الخوف على الجنين من النقص فى الأعضاء:

إذا خيف على الجنين من نقص فى الأعضاء، أو علم بأنّه سيكون ناقص الخلقة كفقد السمع أو البصر، أو مصاباً بالشلل فى يديه أو رجليه فيكون فى ذلك بلاءً بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۴ و امتحاناً له و لأبويه مدى العمر، و المفروض أنّه لم تلجه الروح و لم يصوّر على صورة الإنسان الكامل، فلا يبعد جواز الإسقاط حينئذ لإمكان دعوى انصراف أدلّة حرمة الإسقاط عن مثل هذه الصورة التى لا يكون الإسقاط فيها جائزاً لمجرّد الإشفاق على الجنين فحسب، بل لما فى ذلك من الحرج الشديد على والديه و المجتمع. و قد عرفت أنّ عمدة ما يدلّ عليه هو الملازمة بين وجوب الدية- على فرض الإسقاط- و حرمته تكليفاً، و ثبوت الدية فى هذا الفرض أوّل الكلام، فتأمّل. ثمّ إنّ القول بجوازه منوط بتحقّق العلم أو الظنّ المتاخم له المورث للاطمئنان، و إلّا فلا يجوز بمجرّد الاحتمال.

الرابعة – الخوف على الأمّ بعد ولوج الروح:

إذا كان الجنين كاملًا و قد ولجته الروح و لم يعلم بنقص فيه على الأقل و خيف على حياة أمّه، فهل يجوز جعل الجنين فداءً لأمّه فيما إذا دار الأمر بينه و بينها؟ الإنصاف أنّه أمر مشكل، لعدم الفرق بين النفسين من حيث كون كلّ منهما نفساً محترمة مؤمنة أو ملحقة في الحكم بها، فهما من هذه الجهة سواء، لا يجوز قتل أحدهما لحفظ حياة الآخر. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ثبوت القصاص في أحدهما دون الآخر دليل رجحان حفظ حياة الأمّ على الجنين و إن تساويا من حيث النفس الإنسانية و من حيث الدية، فإذا دار الأمر بين حفظ حياة الأمّ و حياة الجنين جاز تقديم حياة الأم على الجنين. ثمّ إنّ في الدية ما تقدّم من ثبوتها في فرض وقوع الجناية المحرّمة لا ما إذا كان مباحاً بإذن الشارع المقدّس، فمن البعيد جدّاً ترتّب الدية عليه حينئذ. هذا فيما إذا قلنا بجواز الإسقاط بالبيان المتقدّم. و أمّا إن قلنا بالحرمة، فالواجب تركهما على حالهما حتّى يقضي الله بينهما، فإن ماتت الأمّ و بقي الجنين حيّاً بمجرّد بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۵ تولّده منها، أو ماتت الأمّ و أمكن إخراج الجنين حيّاً من بطنها بسرعة، أو مات الجنين سقطاً و بقيت الأمّ سالمة فما ذلك إلّا بقضاء الله تعالى و قدره لعلمه بمصالح العباد. و لعلّ فرض دوران الأمر بين حياة الأمّ و حياة الجنين فرض نادر لدوران الأمر في الغالب بين موتهما معاً و موت الجنين فقط، و ذلك لأنّه إذا بقي في بطن أمّه أدّى إلى قتلها ثمّ موته بعدها لارتباط حياته بحياتها، و حينئذ لا يبعد جواز إسقاطه لدوران الأمر بين موت نفسين و موت نفس واحدة، فبإسقاطه تبقى الأم على قيد الحياة، و هذا بخلاف ما إذا علم ببقاء أحدهما و موت الآخر، فإنّ ترجيح أحد النفسين على النفس الأخرى يكون حينئذ أمراً مشكلًا، اللّهمّ إلّا أن يستدلّ للترجيح بما مرّ من مسألة اختصاص القود بقتل أحدهما دون الآخر، فتدبّر.

الخامسة- العلم بتولّده ناقصاً بعد ولوج الروح:

إذا علم علماً قطعيّاً أو ظنّياً يطمأنّ به بأنّ الجنين سيولد ناقصاً بعد ولوج الروح فيه، و ليس في بقائه ضرر أو خطر على الأمّ، فهل يجوز إسقاطه؟ فيه وجهان: الوجه الأول: القول بعدم الجواز لصدق عنوان الإنسان الحيّ عليه، فإنّه ما لا يجوز قتل ناقص الخلقة- كالمجنون أو المصاب بقطع بعض أعضاء بدنه من نخاع و غيره- بعد ولادته كذلك لا يجوز قبلها بعد ولوج الروح و كونه إنساناً كاملًا؛ لشمول إطلاقات حرمة قتل المؤمن لمثل المجانين و الأطفال من غير فرق بينهم، و لا اختصاص لها بالإنسان السوي العاقل، و كذا شمول عمومات حرمة قتل الجنين و ما يترتّب عليه من الدية. إن قلت: تقدّم فيما سبق عدم القود في قتل الجنين، و أنّ الحكم فيه هو الدية خاصّة. قلنا: ليس الكلام فعلًا في القصاص و القود، بل الكلام في الحرمة التكليفية و ما بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۶ يترتّب عليها من الآثار، فإنّه لا فرق من هذه الجهة بين الصحيح و السقيم و الكامل و الناقص عقلًا أو عضواً. الوجه الثاني: الجواز نظراً إلى ما يترتّب على وجوده ناقصاً من الحرج و العسر عليه و على أبويه و على المجتمع، و الضرورات تبيح المحظورات، لا سيّما مع الفرق بين حرمة الجنين مع المولود الحي كما عرفت. و الإنصاف أنّ مثل هذه الضرورات غير كافية في إباحة مثل هذه المحظورات، و أنّه لا يصحّ الاستناد إلى مثل ذلك، فلا يجوز قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه، كما لا يجوز قتل المجانين و المصابين بالعاهات الجسمية ممّن لا يرجى صحّتهم، على الأقوى.

السادسة- إسقاط الجنين لكثرة النفوس:

هل يجوز إسقاط الجنين بسبب كثرة النفوس إذا كانت سبباً للمشاكل الكثيرة بحصول العلم اليقيني بذلك أو بشهادة ذوي الخبرة الثقات؟ لا شكّ في عدم جوازه بعد ولوج الروح، فإنّه لا يجوز قتل النفس استناداً إلى ذلك. و أمّا قبل ولوجها بأن كان الجنين في

مراحله الأولى ككونه نطفة أو علقة، فكذلك يحرم إسقاطه و إن لم يكن في الحكم من قبيل إسقاط الإنسان الكامل أو النفس المؤمنة و من يلحق بهما، فلا يجوز ذلك إلّا عند الضرورة، بل يوجب الإسقاط غالباً الإضرار بالأمّ لأنّه أمر غير طبيعى. علماً بأنّ طرق المنع من التكاثر كثيرة لا ـ تنحصر بمثل هذا المحرم ليحصل التزاحم بين الإسقاط و أمور أخرى. و على كلّ حال فالإفتاء بجواز الإسقاط– في أى مرحلة من مراحل الجنين– مشكل جدّاً، خصوصاً بعد العلم بعدم وجود الضرورة لذلك.

بقى هنا فروع:

الفرع الأوّل [الإماتة إشفاقاً و رحمة بالمريض

ممّا يتفرّع على ذلك هو ما يسمّى في عصرنا بالإماتة إشفاقاً و رحمة بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۷ بالمريض؛ و ذلك إذا كان الإنسان يعانى من الآلام فوق طاقته بسبب مرض أو عاهة بدنه أو نقص في الخلقة بحيث يكون موته بعد شهر أو شهرين مقطوعاً به، فهل يجوز لطبيب أو للمريض أن يقتل نفسه تخلّصاً من الآلام؟ علماً أنّ بعض الدول جوّزت ذلك للأطباء إذا أراد المريض نفسه ذلك و وضعوا له قانوناً مع شروط خاصّة. الإنصاف أنّ ذلك لا يجوز؛ لعدم انسجامه بروح الشريعة الإسلامية بعد ما عرفت من عدم جواز إسقاط الجنين إذا ولجته الروح؛ و ذلك لورود الأدلّة على حرمة قتل المؤمن، أو أنّ المؤمن لا يقتل نفسه. و قد ورد في ذلك روايات عديدة نقتطف منها ثلاثاً أفرد لها في الوسائل باباً تحت عنوان: باب تحريم قتل الإنسان نفسه و هى: أوّلًا: عن أبى ولّاد، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول. «مَن قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها» «۱». و التعبير بالخلود قرينة على عدم خروجه من الدنيا مؤمناً، أو بمعنى اللبث في جهنّم طويلًا. ثانياً: ما رواه الصدوق، قال: قال الصادق (عليه السلام) «مَن قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها، قال الله عزّ و جلّ (وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحِيماً. وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ عُدْواناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ ناراً وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً) «۲». و في الآية دلالة على المطلوب بعد استدلاله (عليه السلام) بها، و إن احتمل تفسيرها بقتل الإنسان لغيره كما في قصّة بنى إسرائيل في قوله تعالى (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) «۳». ثالثاً: ما رواه ناجية، عن أبى جعفر (عليه السلام)، قال «إنّ المؤمن يبتلى بكلّ بلية و يموت بكلّ ميتة إلّا أنّه لا يقتل نفسه» «۴». و هى تشمل بعمومها حالات الإنسان، فتدبّر. بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۸ فتحصّل: أنّ هذه الأدلّة لا دليل على تخصيصها أو تقييدها فتبقى على إطلاقها أو عمومها، و مجرّد العسر و الحرج الشديد لا يبرّر القتل، فلا يجوز قتل الغير رحمة و إرفاقاً، بل لا يجوز له قتل نفسه لذلك. و لو أقدم الطبيب على إماتة المريض أو تسريع موته فهل يعدّ قاتلًا يجوز أن يقتصّ منه أو تؤخذ منه الدية، أم لا يكون شيء منهما؟ للمقام مسألة معروفة مشابهة منصوصة في كلمات الفقهاء، و هى: أنّه لو قال إنسان سليم لآخر: اقتلنى و إلّا قتلتك، لم يجز قتله؛ لأنّ الإذن لا يرفع الحرمة، و لكن لو أثم و قتله لم يجب القصاص عند الشيخ في المبسوط و العلّامة في بعض كتبه و الشهيد الثانى في المسالك على ما حكى عنهم ذلك، مستدلّين عليه بأنّ المقتول أسقط حقّه بالإذن فليس للوارث حقّ القصاص، و فرّع في الجواهر على هذا القول عدم وجوب الدية أيضاً؛ لأنّها ملك للميّت أوّلًا و بالذات، و من ثمّ تنتقل إلى الوارث، و لذا تؤدّى منها ديونه، فالمقتول بإذنه أسقط حقّه. و لكن ناقشه في ذلك كلّه في الجواهر، و مال إلى الحكم بالقصاص أو الدية على فرض عدمه «۱». و الإنصاف أنّ شمول أدلّة القصاص و الدية للمقام لا يخلو عن إشكال، لدرء القصاص بالشبهات كالحدود، و أنّ الأصل في الدية البراءة. إن قلت: لا يصحّ حمل المقام على تلك المسألة؛ لأنّ المفروض هناك إكراه المقتول للقاتل بقوله: اقتلنى و إلّا قتلتك، و ليس في المقام إكراه بل هو يطلب من الغير و يرجوه قتله، فلا يجوز قياس إحداهما على الأخرى. قلت: ليست المسألة منصوصة بنصّ خاصّ حتّى يستند إلى عدم جواز القياس، بل الذى استند إليه في الحكم بعدم ثبوت القصاص أو الدية هو إذن المقتول فلا بحوث فقهية هامة، ص: ۲۹۹ تشمله أدلّة القود و الديات. و من الواضح أنّ الإذن حاصل هنا

أيضاً، فبعين الدليل يستدلّ على عدم القصاص و الدية. نعم، الفرق بين المسألتين أنّه فى المقام يثبت التعزير على ذلك لكونه من الكبائر، و يمكن ابتناء الحكم فى المسألة المعروفة على التعزير أيضاً.

الفرع الثانى [دية الجنين على المباشر لإسقاطه

قد عرفت ممّا تقدّم أنّه فى الموارد التى لا يجوز إسقاط الجنين يجب فيها الدية، و الدية إنّما هى على المباشر فقط، فلو كان المباشر فى الإسقاط هو الطبيب وجب عليه أداء الدية إلى أبويه، و لو كان ذلك بطلب الأبوين أو أحدهما لم يكن عليهما شىء، و استقرّت الدية على الطبيب كما صرّح بذلك الأصحاب فى بعض الفروع المشابهة. ففى الجواهر قال: «إذا أكره على القتل فالحكم فيه عندنا نصّاً و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه أنّ القصاص على المباشر الكامل دون الآمر المكره، بل و لا دية، بل و لا كفّارة، بل و لا يمنع من الميراث، و إن استشكل فيه فى القواعد» «۱»، ثمّ استدلّ عليه بأنّ المباشر هو القاتل لغة و عرفاً. و الذى يظهر أنّ المسألة مورد اتّفاق الأصحاب فى الجملة، و صريح عبارة الجواهر عدم جريان شىء من الأحكام الأربعة- أعنى: القصاص، و الدية، و الكفّارة، و المنع عن الميراث- فى غير المباشر، و من الواضح أنّ الحكم بذلك فى المقام أولى؛ لعدم تحقّق الإكراه بالنسبة للطبيب. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الطبيب و إن كان مباشراً مع إذن الأبوين له فى الإسقاط، يكون جانياً مستحقّاً للتعزير، و كذا الأبوين لو كانا هما السبب فى ذلك، لكن الأبوين لم يستحقّا شيئاً من الدية لمكان إذنهما له بذلك، لما تقدّم من أنّ الإذن فى أمثال المقام يوجب سقوط الحقّ كما مرّ فى مسألة لو قال أحدهما للآخر اقتلنى فقتله لم يكن عليه قصاص و لا دية استناداً إلى كون القتل بإذن، و الإذن مسقط، و أنّه من بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۰ البعيد شمول الإطلاقات لما نحن فيه، و لو فرض الشكّ فيها فالأصل هو براءة الطبيب. و من ذلك يظهر حال ما لو طلب أحد الأبوين ذلك و أذن فيه سقط حقّه فقط دون الآخر، فهل تكون الدية بكاملها للآخر أو له سهمه فقطر؟ الظاهر هو الثانى؛ لسقوط سهمه بالإذن، لا أنّه ممنوع من الميراث حتّى يرثه غيره. و لو شربت الأمّ دواءً فأسقط جنينها، فهنا انعكس الأمر فكان الطبيب آمراً و الأمّ مباشرة، وجبت الدية عليها لأبيه لكونها المباشر فى القتل، و لو مات أبوه قبل ذلك فالدية للإخوة و الأخوات و الجدّة و الأجداد و هكذا. و كذا الحال فيما لو وصف لها الطبيب دواءً لإسقاط الجنين فشربته أو هى طلبت منه دواءً فأعطاها فشربته فأسقطت جنينها، كانت هى المباشر فى ذلك، و وجبت عليها الدية. و يتبع الحكم المتقدّم ما لو ابتاع الأب لها دواءً لهذا الغرض فشربته كانت الدية عليها. و أمّا لو أعطاها زوجها دواءً يعلم أنّه يُسقط الجنين و كان قاصداً لإسقاطه، و زعم أنّه نافع لتقوية الجسم مثلًا فشربته كان القاتل هو الأب دونها؛ لعدم استناد الفعل إليها، و كذا الحال فيما لو كانت قاصرة العقل. و الحاصل: فالمدار فى كلّ ذلك على الإسناد العرفى، فإنّه من الواضح إسناد الفعل إلى المباشر مع وجود السبب، إلّا أن يكون المباشر ضعيفاً بأن يكون مغلوباً على أمره مقهوراً على العمل، أو كان المباشر قاصر العقل بالصبا أو الجنون، أو كان جاهلًا بالواقع بالمرّة كما تقدّم آنفاً، فإنّ الفعل فى جميع ذلك يسند إلى السبب لقوّته و ضعف المباشر. و أمّا لو كان المباشر بالغاً عاقلًا عالماً مختاراً فالفعل يسند إليه دون السبب؛ للصدق العرفى فى ذلك، مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات الواردة فى أبواب مختلفة: ۱- منها: ما رواه زرارة، عن أبى جعفر (عليه السلام) فى رجل أمر رجلًا بقتل رجل فقتله قال: «يقتل به الذى قتله، و يحبس الآمر بقتله فى الحبس حتّى يموت» «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۱ ۲- و منها: ما عن السكونى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) «فى رجل أمر عبده أن يقتل رجلًا فقتله، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): و هل عبد الرجل إلّا كسوطه أو سيفه، يقتل السيّد و يستودع العبد السجن» «۱». ۳- و منها: ما عن سماعة، فى رجل شدّ على رجل ليقتله، و الرجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتّى جاء الرجل فقتله، فقتل الرجل الذى قتله، و قضى على الآخر الذى أمسكه عليه أن يطرح فى السجن أبداً حتّى يموت فيه «۲». ۴- و منها: ما دلّ على قتل شاهد الزور إذا كان هو السبب فى القتل، نظير ما رواه مسمع عن أبى عبد الله (عليه السلام) «أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قضى فى أربعة شهدوا على رجل أنّهم

رأوه مع امرأة يجامعها، فيرجم – إلى أن قال:– و إن قالوا: شهدنا بالزور، قتلوا جميعاً» «۳»، و المراد من ذلك قتلهم مع أداء ثلاثة أرباع الدية إلى أولياء كلّ واحد منهم، لما ثبت من سائر الروايات مضافاً إلى ضرورة العقل. هذا كلّه فيما إذا تزاحم السبب و المباشر، و كانت نسبة الفعل إلى الأقوى منهما.

الفرع الثالث [وارث دية الجنين

دية الجنين كسائر الديات يرثها المناسب و المسابب على حسب طبقات الإرث و يحرم القاتل من الدية في المقام كسائر المقامات. و قد مرّ التصريح بذلك في بعض روايات الباب، نظير ما رواه أبو عبيدة عن الصادق (عليه السلام) في امرأة شربت دواءً و هي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال (عليه السلام): «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم و شقّ له السمع و البصر فإنّ عليها دية تسلّمها إلى أبيه »– إلى أن قال «قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال (عليه السلام): «لا، لأنّها قتلته» «۴»، و في بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۲ هذه الصحيحة غنًى و كفاية في إثبات المراد، و إن لم يذكر الوارث في غالب روايات الباب على كثرتها بل أطلق فيها الدية، و الإطلاق في المقام من قبيل الإطلاق المقامي لا اللفظي، و الذي يدلّ على أنّ مصرف الدية هنا مصرفها في سائر المقامات عدم ذكره هنا مع كونهم (عليهم السلام) في مقام البيان، فتدبّر جيّداً.

۳– ضمان الطبيب لما يتلف بطبابته

اشارة

من المسائل التي لها صلة بالموضوع مسألة خطأ الطبيب في التشخيص و العلاج. أمّا الموارد التي ذكرت في منشأ الخطأ فمنها ما كان في زمان التشريع و بعضها الآخر صار مستحدثاً في زماننا، و هي عبارة عن: أ– ما يتلف بسبب عدم كفاءته العلمية و مع ذلك يتصدّى للطبابة. ب– ما يتلف بتقصير منه في الفحص و عدم الدقّة في الكشف عن حال المريض. ج– ما يتلف بسبب ما لبعض الأدوية من العوارض و المضاعفات الجانبية التي تعورف عند ذوي الاختصاص محظورية استعمالها لمن مرضه يستدعي تناولها، و قد ورد في الحديث أنّه «ليس من دواء إلّا و يهيّج داء» «۱»، و لذا ينبغي اجتناب تناول الأدوية مهما أمكن لما لها من الخلفيات الجانبية المضرّة. د– ما يتلف بسبب عدم استخدام الوسائل و الأجهزة الحديثة لتشخيص المرض، كأخذ الصور الفوتوغرافية أو الأشرطة الدماغية أو تحليل الدم، و اكتفاء الطبيب بالفحص العادي و عدم التوصية بالأمر المذكور، و يعود السبب في ذلك إمّا لعدم اهتمام الطبيب بهذه الأمور، أو رأفة بحال المريض و تجنّب إرهاقه مالياً، أو حرصاً على اختصار الوقت و التعجيل في استكمال العلاج. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۴ ه– التلف بسبب استعمال المريض الأدوية الرخيصة؛ لعدم التوصية بالاستعمال من الأدوية الممتازة ذات الكلفة الباهضة لتجنّب تعرض المريض لضغط مالي. و– التلف الحاصل بسبب إهمال الممرّض، فإنّ التمريض يكون أحياناً أكثر أهمّية من العلاج، سيّما بعد إجراء العمليات الجراحية المهمّة مثل عمليات القلب و الكلية. ز– ما يحل بسبب اجتماع أكثر من مرض في المريض. و قد تستدعي معالجة أحدهما الإضرار بالآخر، ممّا يقتضي التوسّل بطرق و أساليب تفيد الأوّل و لا تضرّ بالثاني. و كذا ما يحدث بسبب عدم توصية المريض بما لا بدّ له من الامتناع عنه و اجتنابه و أشباه ذلك. بعد هذه المقدّمة لا بدّ لنا من تنقيح أصل مسألة ضمان الطبيب و عدمه بنحو كلّي و بيان قواعدها و أصولها لترجع الفروع المتعلّقة بها إلى تلك الأصول. فنقول: قد ذكر الفقهاء هذه المسألة في كتابي الديات و الإجارة لمناسبتها للمقامين، فعن المحقّق في الشرائع أنّه قال: «الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه إن كان قاصراً أو عالج طفلًا أو مجنوناً لا بإذن الولي أو بالغاً لم يأذن. و لو كان الطبيب عارفاً و أذن له المريض في العلاج فآل إلى التلف، قيل: لا

يضـمن لأنّ الضـمان يسـقط بالإذن، لأنّه فعل سائغ شـرعاً، و قيل: يضـمن لمباشرته الإتلاف، و هو أشبه». «۱» ثمّ تعرّض لمسألـة الإبراء التى سـتأتى الإشارة إليها إن شاء الله تعالى. و يظهر من كلماتهم أنّ القول الثانى هو المشـهور بينهم، بل يظهر من المصنّف فى النكت اتّفاق الأصـحاب عليه، و عن الغنية دعوى الإجماع على الضـمان، و القول الأوّل محكىّ عن ابن إدريس و هو شاذّ. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۵ و يظهر من بعض كلمات العامّة القول الأوّل، بل لعلّه المشـهور بينهم لعدم ذكر مخالف فيه. قال ابن قدامة: «و لا ضمان على حجّـام، و لا ـ ختّـان، و لا ـ متطبّب إذا عرف منهم حـذق الصـنعة و لم تجنِ أيـديهم، و جملته أنّ هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضـمنوا بشـرطين: أحـدهما: أن يكونوا ذوى حـذق فى صـناعتهم و لهم بها بصارة و معرفـة. الثانى: أن لا تجنى أيـديهم فيتجاوزوا ما ينبغى أن يقطع». «۱» و مثلـه من بعض الجهـات مـا ذكره فى موضـع آخر منه. «۲» و قال شـيخ الطائفـة (قدس سـره): «الختّان و البيطار و الحجّام يضـمنون ما يجنون بأفعالهم، و لم أجـد أحداً من الفقهاء ضـمّنهم، بل حكى المزنى: أنّ أحداً لا يضـمّنهم، دليلنا إجماع الفرقة». «۳» و الظـاهر عـدم الفرق بين الختّان و البيطار و الطبيب من هـذه الجهـة؛ لاتّحاد الـدليل فى البابين. و قـد حكى عن الحنفيـة و المالكيـة: أنّ الطبيب لا يضـمن إذا قام بواجبه و احتاط و لم يتجاوز الحـدّ. و عن الحنابلـة: و كذا لا يضـمن الطبيب المعروف بالحذق إذا لم يخطئ فى عمله. «۴» و يظهر ممّـا ذكرنـا من كلاـم المحقّق و غيره أنّ عمل الطبيب على أقسام: ۱- قـد يكون مقروناً بالحذق و الإذن. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۶ ۲- قـد لا يكون مقروناً بالحذق و الإذن. ۳- قـد يكون الطبيب حاذقاً و ليس بمأذون. ۴- قد يكون مأذوناً و لم يكن حاذقـاً. أمّا الصور الثلاثـة الأخيرة فممّا لا ينبغى الإشـكال فى ضـمان الطبيب فيها لا سـيّما مع فقـدان الوصـفين المـذكورين، إنّما الكلام فى الصورة الأولى. و قد فصل السيّد الإمام الخمينى (قدس سره) فى تحرير الوسيلة تفصيلًا آخر وافقه عليه عدّة ممّن تقدّم عليه أو تـأخّر عنه، و هو مـا أفاده فى كتاب الإجارة، حيث قال: «الطبيب ضامن إذا باشـر بنفسه العلاج بل لا يبعـد الضـمان فى التطبيب على النحو المتعـارف و إن لم يباشـر. نعم إذا وصف الـدواء الفلانـى و قـال: إنّه نافع للمرض الفلانى، أو قال: إن دواءك كـذا من دون أن يأمره بشربه فالأقوى عدم الضمان» «۱»، و له فى موضع من كتاب الديات نظير هذا التفصـيل. إذا عرفت ذلك نعود إلى أدلّة المسألة و نبحث عن مقتضـى القاعـدة أوّلًا، و من ثمّ نبحث ثانياً الأدلّة الخاصّة فى المقام. أمّا مقتضـى القاعدة فى الصور الثلاث الأخيرة فالظاهر فيها هو الضـمان؛ لما ذكرنا فى التفصـيل الأوّل من تفريطه مع عـدم الحذق و حرمة تصـرّفه مع عدم الإذن. فعليه ضـمان كلّ ما أتلفه و كـلّ خسـارة نشـأت من فعله؛ لقاعـدة الإتلاـف. و أمّا الصورة الرابعـة: فإن قلنا بأنّ الإذن فى الشـىء إذن فى لوازمه، و أنّ ما حصل من الخسائر البدنيـة و الماليـة كلّها من اللوازم القهرية فى أمر الطبابة، مع تحقّق الإذن، حينئذ لا يبقى مجال للقول بالضـمان أو إجراء قاعدة الإتلاف. و أمّا إن قلنا بأنّه مأذون فى العلاج و شـفاء المريض من الآلام و الأمراض لا غير، بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۰۷ فهو لم يأذن بقتله و نقص عضـوه مثلًـا و شـبه ذلـك، فاللاـزم حينئـذ الحكم بضـمانه، لمـا عرفت. و لكن الإنصـاف أنّ المريض لـو علم بالملاـزمة العرفية- ملازمة العلاج لطروء بعض العوارض أحياناً- كان الإذن منه فى ذلك إذناً فى لوازمه، لعدم إمكان انفكاكهما، فهل يمكن أن يأذن المريض بالعملية الجراحية مثلًا من دون أن يتحمّل تبعاتها و مخلّفاتها فى الآلام الحاصلـة بعدها أو الآثار التى تبقى منها فى البدن أحياناً؟! نعم، يمكن أن يقال: إنّ غفلـة كثير من الناس عن تلك الملازمة الخارجية فى هذا المجال يمنع عن مثل هذا الاسـتدلال، هذا فيما يتعلّق بالتفصـيل الأوّل. هذا، و أنّه بالاستناد إلى إذن الشارع المقدس بالطبابة و أنّها عمل سائغ، لا يمكن القول بعدم ترتّب ضمان عليه، فكم من عمل سائغ أذِن الشارع فيه، و لكن ترتّب عليه الضـمان كقضاء القاضـى المعرّض للخطإ، فإنّه مضمون من بيت المال إن لم يكن مضـموناً عليه. و مثله مثـل جميع موارد الجنايـات الخطأ أو شبه العمـد. فهى غير محرّمـة مع مـا فيهـا من الديـة، فتأمّـل. و أمّا التفصيل الثانى: و هو التفرقة بين صورة مباشرة الطبيب أو عدم مباشرته مع التطبيب على النحو المتعارف بأن يأمر المريض بشرب ذاك الدواء و ذاك بنحو خاصّ، و بين مجرّد توصيفه من دون مباشرته و أمره. فالضمان فى الأوّلين دون الأخير. و الوجه فيه هو صحّة إسناد التلـف إلى الطبيب فى الأوّلين- أمّـا الأوّل فهو واضـح، و أمّـا الثـانى فلقوة السـبب على المباشـر- دون الأخير؛ لأنّ الإسـناد فيه إلى المكلّف- المريض- نفسه. هـذا، و لكن مـا يجنيه الطبيب بيـده بالتجاوز عن الحـدّ اللازم فى الختان و فى العمليات الجراحيـة، فهو أمر

مضمون على كلّ حال لعدم الملازمة العرفية، بخلاف بعض عوارض الأدوية ممّا لا يمكن الاجتناب عنه عادة. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۸ و يمكن الاستدلال لعدم الضمان بقوله تعالى (ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) «۱»، بتقريب: أنّ عمل الطبيب مصداق ظاهر للإحسان، سيّما مع عدم أخذ الطبيب الأجر على عمله، و الضمان سبيل، و لذا قد ورد فى الحديث عن السكونى عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) أنّ رجلًا شرد له بعيران فأخذهما رجل فقرنهما فى حبل فاختنق أحدهما و مات، فرفع ذلك إلى علىّ (عليه السلام) فلم يضمّنه، و قال: «إنّما أراد الإصلاح». «۲» و قد يناقش: بأنّه لا سبيل إلى المحسن فى إحسانه، و المفروض أنّه أخطأ فى إحسانه و لم يحسن بل أراد الإحسان، مضافاً إلى أنّ نفى السبيل ظاهر فى نفى العقوبة و شبهها و أمّا ضمان الإتلاف فهو أمر آخر، فتأمّل. و أمّا الرواية المتقدّمة: فهى غير ناظرة إلى حدوث الموت بسبب تفريط الأخذ؛ لأنّ الموت حدث بسبب حركة الإبل لا بسبب فعل الأخذ لها. ثمّ إنّ الأدلّة الخاصّة فى المسألة جملة من الروايات، و هى: ۱- ما ورد فى باب مطلق الأجير مثل صحيحة الحلبى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال سئل عن القصّار يُفسد، فقال: «كلّ أجير يُعطى الأجرة على أن يُصلح فيُفسد، فهو ضامن». «۳» عن أبى الصباح، قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القصّار هل عليه ضمان؟ فقال: «نعم، كلّ من يُعطى الأجر ليصلح فيُفسد، فهو ضامن» «۴»، و مثله غيرهما. و تقريب الاستدلال، أن يقال: إنّ هذه الأحاديث عامّة و شاملة للطبيب و البيطار و الختّان و جميع أرباب التخصّص. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۰۹ و لكن الإنصاف أنّها ناظرة إلى صورة التعدّى و التفريط و لو من باب الخطأ و شبهه لا عن عمد كخرق القميص ببعض ما فى يده، أمّا لو عمل بما هو وظيفته من دون أى نقص فى عمله، و لكن حصل الفساد من جانب عيب فى الثوب مثلًا كما لو غسله عدّة مرّات فانخرق- كما هو حال الثياب- فالتفريط لم يكن من جهة الخيّاط و القصّار. و كذا الحال فى الطبيب، فإنّه لو أثّر الدواء فى المريض أثراً بسبب بعض الحالات النادرة كالحساسيّة التى لا تنكشف بالاختبار أو بعض الأمراض الكامنة التى لا أثر لها ظاهراً و لم يكن يعلم بها الطبيب و المريض فأضرّ به الدواء لبعض هذه الأمور و مات أو حصلت فى بدنه عاهة أو نقص لم يكن الطبيب- بمقتضى هذه الروايات- ضامناً. ۲- ما دلّ على خصوص الطبيب و ذكر حكمه، مثل ما رواه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه، و إلّا فهو له ضامن». «۱» و فى معناه ما فى المستدرك عن الجعفريات عن علىّ (عليه السلام). «۲» و أخذ البراءة من الولى ناظر إلى ما إذا كان المريض صغيراً أو كان بحدّ لا يقدر أن ينظر فى مصالحه و مفاسده. و قد يتوهّم أن أخذ البراءة من قبيل الإسقاط ما لم يجب و هو مخالف للقواعد، و يدفعه أنّ ذلك جائز إذا حضر المقتضى له، مثل الإسقاط حقّ القسم فى عقد النكاح أو إسقاط كافّة الخيارات فى العقد، مع أنّها لم تجب بعد، لا سيّما بعضها الذى لا يتحقّق بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱۰ إلّا بعد مضى مدّة من العقد كخيار التأخير أو خيار الغبن بناءً على أنّه لا يكون إلّا بعد ظهور الغبن و كذا خيار العيب. و دلالة الحديث على الضمان لو لا البراءة ظاهرة، فلا يتوجّه إليه الإشكال إلّا من ناحية السند؛ فإنّ العلم بروايات السكونى فيما تفرّد به مشكل على ما بيّناه فى محلّه، اللّهمّ إلّا أن يقال بانجبار ضعف السند فيه بعمل المشهور. و لكن يحتمل استنادهم إلى العمل بمقتضى القاعدة القاضية بالضمان، أو إلى العمل بما مرّ من روايات الأجير، فتدبّر جيّداً. فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الضمان فى الجملة هو مقتضى القاعدة و الروايات العامّة و الخاصّة.

حدود الضمان الثابت بالجناية و شروطه:

اشارة

الظاهر أنّ القدر المتيقن منه هو ما إذا جنت أيديهم أو وقع الخطأ فى تشخيص الأمراض و تعيين الأدوية كمّاً و كيفاً و ما شابه ذلك. و أمّا لو عملوا بما هو المتعارف بحسب وظيفتهم، و لم تجن أيديهم و لم يقع لهم السهو و الخطأ، و إنّما حصلت الخسارة من جهات

أخرى، فالظاهر عدم الدليل على ضمانهم. إذا عرفت ذلک فلنعطف الکلام على ما تقدّم من المسائل، فنقول: ها هنا صور ثمان:

الصورة الأولى: إذا قدم على العمل و حصلت الخسارات بسبب قصوره فی العلم

مع علمه بذلک أو عدم علمه به، بأن کان جاهلًا بسیطاً أو مرکّباً، فلا شکّ فی ضمانه لما جنت یدیه أو لما وقع له من الخطأ.

الصورة الثانیة: ما إذا حصل التلف بسبب قصوره فی الفحص

أو عـدم الدقّة فی فحص المریض، فیکون ضامنـاً بلاـ شـک، بل الظاهر إجماع العلماء علیه، بل العقلاء بحوث فقهیـة هامـة، ص: ۳۱۱ جمیعاً و کذا الصورة السابقة؛ لاستناد التلف إلیه على کلّ حال.

الصورة الثالثة: إذا کان التلف مستنداً إلى الآثار المضرّة المترتّبة على الدواء

فحسب، و هی على قسـمین: أ- الآثار الغالبة الموجودة فی جمیع الأدویة أو أکثرها، و الظاهر عدم ضمان الآثار المترتّبة من جهتها؛ لأنّ ذلـک من أوضـح مصادیق «الالتزام بالشـیء التزام بلوازمه»، مع علم غالب الناس بما لتلک الأدویـة من الآثار الجانبیـة المضـرّة، و لکن الأولى تأکیـد الأطباء على تلک الخلفیات و الآثار و کـذلک تأکیـد مراکز صـناعة هـذه الأدویـة علیها، للحـدّ من اسـتعمال الأدویـة و الاقتصـار فی اسـتعمالها على موارد الضـرورة و بالمقـدار اللازم. ب- الآثـار النادرة جـدّاً بحیث لا یعتنی بها أهل هـذا العلم، و إلّا لزم الاجتناب عن جمیع الأدویـة؛ لأنّ موارد الخطر بهـذا المقـدار توجـد فی الجمیع. و إن شـئت قلت: یوکل المریض فی الغالب أمره إلى الطبیب فی معـالجته على النحو المتعـارف، و هـذا هو المـألوف، فمـا یترتّب علیه من اللوازم یکون مقبولًـا مأذونـاً من جـانب المریض إجمالًا، فهو فی حکم أخذ البراءة منه.

الصورة الرابعة: عدم اعتناء و عدم مبالاة الطبیب بالأجهزة الطبّیة

المتعارفـة فی الفحص عن حـال المریض، کأخـذ الصور (الفتوغرافیـة)، و الأشـرطة و التحلیل، و غیرها، و الاکتفاء بالفحص العادی أمّا مراعاة لحال المریض من حیث المصارف و الکلفة أو غیر ذلک على نحو ما مرّ آنفاً. ثمّ إنّ التلف تارة یکون مستنداً إلى عدم الرجوع إلى تلـک الأـجهزة و الوسائـل فی تشـخیص المرض لقصور الطبیب أو تقصـیره، فـإنّ الأمراض مختلفـة، فبعضـها لا یجوز الاکتفاء فیه بالفحص العادی المجرّد من هذه الأمور- الأجهزة-، فلو وقع فیه خطأ بحوث فقهیة هامة، ص: ۳۱۲ کان الطبیب مقصّراً ضامناً. و بعضها لیس کـذلک و یکتفی فیه عـادة بـالفحص العـادی. و أخری، إذا لم یکن هناک طریق إلى تلک الأجهزة إمّا لعـدم وجودها فی تلک البلاد، و عدم إمکان الوصول إلیها فی البلاد الأخری، أو عدم اسـتطاعة المریض المالیة لاسـتخدامها مع وجودها، فیقتصر على المقدار المتعارف العادی، فلا ضـمان حینئـذ على الطبیب، لما عرفت من أنّه موکّل بالطبابـة على النحو المتعارف و لم یتجاوز عنه. و الحاصل: أنّ المدار على صدق التعدّی أو التفریط فیما صنعه فی طبابته، أو صدور خطأ منه؛ لحصول بعض الحوادث غیر المترقّبة.

الصورة الخامسة: إذا حصل التلف نتیجة خطأ الأجهزة فی تشخیص المرض

، فالظاهر أنّ الضـمان على المتصدّى لتلك الأجهزة إذا كان بتقصير منه فى أداء وظيفته، و الطبيب غير ضامن إذا كان المتصدّى لتلك الأـجهزة ممّن يطمـأنّ به و بعمـل أجهزته ظـاهراً، فـإنّه حينئـذ من قبيل قوّة السـبب على المباشـر فينسب التلف إليه. نعم، إذا كان بعض الخطأ فى الأجهزة ممّا لا يمكن الاجتناب عنه، فقـد يخطئ بنسـبة واحـد فى الألف أو فى العشـرة آلاف، فوقع هذا الخطأ أمكن الحكم بعـدم ضـمان المتصـدّى للأجهزة أيضاً لأنّه موكل بالفحص بها على النحو المتعارف، و أمّا ما لا يمكن الاجتناب عنه من خطأ الأجهزة فهو غير مسئول عنه.

الصورة السادسة:

و هى تشترك من بعض الجهات مع الصورة السابقـة. فلو كان هناك أنواع مختلفة من الدواء لمرض واحد و كان بعضـها أغلى ثمناً و لا يقـدر المريض على تحصـيلها، فلو علم الطبيب بعـدم قـدرة المريض على شـراء الأغلى ثمناً فوصف له الأقلّ ثمناً الذى قد يكون فيه بعض المضرات، فهل يكون ضامناً؟ و بعبارة أخرى: قد يكون الطريق الوحيد للمريض منحصراً بالدواء الزهيد، و لا بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱۳ دواء للمرض غيره، و لكن قـد يكون فيه بعض الأخطار، حينئـذ لو حصل التلف يمكن أن يقال إنّه ليس ضامناً؛ لأداء وظيفته من دون أى تقصـير و قصور لكون المشـكل فى بعض الأدويـة. و الأـحوط فى مثـل هـذه الموارد إعلاـم المريض بـذلك ليكون على بصيرة من أمره، و يكون ذلك بحكم أخذ البراءة منه.

الصورة السابعة:

و هى قصور أو تقصـير الممرّض عن أداء ما عليه من المسـئوليّات التى لا تقلّ أهمّية عن العمليات الجراحية أو الطبابة، بل تعدّ أهمّ فى بعض الأحيان، و لولاها لم تنجـح العمليات الجراحية، و هذه الصورة على أنحاء ثلاثة: تارة: يكون تقصـيره مسـتنداً إلى عدم توجيهات الطبيب اللازمة، فإنّه لا شكّ فى ضـمان الطبيب هنا؛ لكونه من مصاديق قوّة السـبب على المباشـر. و أخرى: يكون بسـبب تقصـيره بعد معرفـة وظيفته و مسـئوليته، و لاـ شـكّ فى ضـمانه هنا لكونه المباشـر فى ذلك. و ثالثـة: يكون بسـبب اسـتخدام من ليس له خبرة بأمر التمريض من قِبل الطبيب أو مدير المستشـفى، و الضمان هنا أيضاً ثابت، و قد تتفاوت الحالات بأن يكون السبب أقوى فى بعضها دون المباشر، و فى البعض الآخر العكس.

الصورة الثامنة: و هى على أقسام

أيضاً، فتارة: يمكن تشـخيص المرض بأدنى فحص أو بالفحص بالمقدار اللازم، فلو تركه الطبيب و كان تركه سـبباً فى تلف أو خسارة كان ضامناً. و أخرى: يمكن تشـخيص المرض بالسؤال عن المريض، و لم يسأل كان ضامناً، و كـذا لو كان الدواء مضـرّاً بالحمل و لم يسأل الطبيب عن المريضـة هل هى حامل أم بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۱۴ لاـ؟ فسـبّب ذلك خسارة على جنينها، فاللازم عليه السؤال عن ذلـك. و ثالثـة: إذا لم يمكن تشـخيص المرض عن طريق الاختبـار و لاـ عن طريق السؤال عن المريض، فأضـرّ بعض الـدواء بحاله فيبعـد ضـمان الطبيب حينئذ؛ لما عرفت من انصـراف الإطلاقات عن مثل المقام، و كونها ناظرة إلى ما يعدّ عند العقلاء أنّه من أسباب الضمان. و قس على هذه الصورة ما سواها من المسائل، فإنّ الأدلّة واضحة و مبانى المسألة ظاهرة، و ردّ فروعها إليها يعلم ممّا ذكرنا.

۴- حكم التشريح فی الشريعة الإسلامية

تعريف التشريح:

هو العلم بأعضـاء البـدن و أجزائهـا و كيفيّـة بنائهـا و تركيبها من العظام و العضـلات و الأعصاب و العروق و غيرها. و أمّا وظائفها و ما لكلّ عضو من عمل حيوی فهی أمور أخری تبحث فی علم وظائف الأعضاء أو ما يسمّی ب- «علم الفسلجة».

نبذة وجيزة عن تاريخ علم التشريح

اشارة

لقـد كان هذا العلم متعارفاً بين العلماء قديماً، لكنّه لم يكن بهذا التطوّر، فعن بعض المتخصّصـين فی هذا المجال: أنّ هذا العلم ظهر و لأوّل مرّة بين بنی إسـرائيل قبل عشرات القرون ثمّ نسب إلی بقراط الحكيم، إلّا أنّه لم يثبت أنّه بنی علمه فی ذلک علی أساس تشريح بـدن الإنسان. و اسـتمرّ الأمر علی هذا الحال إلی الفترة ما بين القرنين السادس عشـر و السابع عشـر، ثمّ بعد ذلک اتّسع هذا العلم حتّی بلغ إلی ما هو عليه فی عصـرنا الحاضـر. و قد واصل علماء هذا الفنّ دراساتهم المستمرة علی بدن الإنسان و سائر الحيوانات، و توصّلوا فی تحقيقـاتهم إلی نتائـج مهمّـة و نافعـة، خلصوا من خلالها إلی الاعتقاد بأنّ علم الطبّ يتوقّف علی هـذا العلم و يكتمل به، و لـذلک بحوث فقهيـة هامة، ص: ۳۱۶ خصّـصوا للتشـريح دروساً- عملية و نظرية- تعدّ من جملة المواد الأساسـية المطلوبة لاستكمال البحث و الدراسـة فی هـذا العلم. و هنـا ينقـدح سؤال: و هو أنّه هـل يجوز تشـريح البـدن و تقطيع أعضـائه و أجزائه؟ و مـا حكمه فی الشـريعة الإسـلامية؟ و أنّه لو كان جائزاً فما هی حـدوده، و ما هی شـرائطه و اسـتثناءاته؟ و الجواب عن هـذه الأسـئلة يسـتدعی البحث فی عـدّة مقامات:

[المقام الأوّل: الحكم الأوّلی للتشريح:

اشارة

لا شکّ فی حرمة التشريح إذا كان لبدن مسلم،

[الأدلة علی حرمة التشريح

اشارة

و يدلّ علی ذلک أمور:

[الأمر] الأوّل: ما ورد فی الروايات المختلفة من حرمة المُثلة

- و هی علی مـا فی الجواهر و غيره: «قطع الأنوف و الآذان و نحو ذلک من الحیّ و الميّت، و المُثلـة فی الأصل- كما عن المفردات-: الانتصاب (أی القيام)، قال تعالی (فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا) «۱»، أی: صار جبرئيل (عليه السـلام) منتصـباً بين يدی مريم (عليها السلام)، و

منه المثال: مقابلة شيء بشيء هو نظيره، أو وضع شيء ما ليحتذى به فيما يفعل، و المثلة: نقمة تنزل بالإنسان فيجعل مثالًا يرتدع به غيره، و ذلك كالنكال» «۲»- و هى كثيرة: ۱- ما ورد فى آداب جهاد العدو من النهى عن المُثلة بالكفّار، مثل ما عن مالك بن أعين، قال: حرّض أمير المؤمنين (عليه السلام) الناس بصفّين فقال- فى حديث طويل- «و لا تمثّلوا بقتيل» «۳». و الحديث مع إرساله معمول به بين الأصحاب، و تقريب الاستدلال به أنّ الخارج بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱۷ على الإمام المعصوم كافر. ۲- و ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «إنّ النبى (صلى الله عليه و آله) كان إذا بعث - إلى أن قال- لا تغدروا و لا تغلّوا و لا تمثّلوا.» «۱». و مورده قتال أهل الشرك. و فى معناه ما عن معاوية بن عمّار، قال: أظنّه عن أبى حمزة الثمالى عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال «كان رسول الله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم - إلى أن قال- لا تغلّوا و لا تمثّلوا و لا تغدروا» «۲». ۳- و ما ورد فى وصيّة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) فى حقّ قاتله- عبد الرحمن بن ملجم- أنّه أوصى أن لا يمثّل بقاتله، و قال «فإنّى سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول: إيّاكم و المثلة و لو بالكلب العقور» «۳». و بما أنّ التشريح من أقسام المثلة، بل من أشدّها فى كثير من الأحيان للحاجة فيه غالباً إلى تقطيع الأعضاء، فهو مصداق له و محرّم. و لا يضرّ الإشكال فى أسانيد بعض هذه الأحاديث بعد تضافرها و تعاضدها و عمل الأصحاب بها، بل يظهر من الجواهر كون الحرمة إجماعية «۴». و يمكن الجواب عن هذا الاستدلال بما تقدّم بيانه عن أهل اللغة: من أنّ المثلة ليست مجرّد قطع الأعضاء، بل هى القطع تعذيباً للأحياء و انتقاماً من الأموات، فالمقصود منها هو التعذيب أو الانتقام، و ليس شيء من هذين الأمرين متحقّقاً فى التشريح؛ لأنّهما من الأمور القصدية، بخلاف التشريح فإنّه يستهدف أغراضاً عقلائية بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱۸ نافعة، فأين هذا من ذاك؟! ثمّ إنّه من الواضح أنّ هذا الدليل لو تمّ لشمل بعمومه المسلم و الكافر و الذمّى و المحارب.

[الأمر] الثانى [اعتبار التشريح هتكا لحرمة الميت

أنّ التشريح- بقطع أبدان الأموات و تمزيقها و تفريق جميع أجزائها- هتك لحرمتها، و هو محرّم. و الهتك و إن كان من العناوين القصدية، إلّا أنّ القصد إليه فى المقام قهرى، نظير ما ذكر فى باب الإعانة على الإثم الذى لا تنفكّ بعض أقسامه عن القصد القهرى، كمن صبّ الخمر فى إناء من يعلم أنّه يشربه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فتأمّل. و هذا الدليل يختصّ بالمسلم و الذمّى و لا يشمل المحارب.

[الأمر] الثالث: ما دلّ على تعلّق الدية بقطع رأس الميّت

أو شيء من جوارحه، بناءً على كونه دليلًا على الحرمة كما سيأتى. و هو مجموعة من الروايات «۱» وردت بهذا الخصوص تدلّ بأجمعها على حرمة قطع رأس الميّت، و أنّ فيه الدية مائة دينار كدية الجنين، و فى بعضها التصريح بأنّه إن قطعت يمينه أو شيء من أعضائه ففيه الأرش «۲»، و إن كان فيها اختلاف من حيث كون ديته للإمام (عليه السلام) أو صرفها فى وجوه البرّ، و تفصيل ذلك موكول إلى محلّه. و الحاصل: أنّ وجوب الدية دليل على حرمة نفس العمل، و أنّه من قبيل الجناية المستوجبة لذلك. لا يقال: إنّ الدية ليست دليلًا على الحرمة مطلقاً، لانفكاكها عن الحرمة فى دية الخطأ. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۱۹ لأنّا نقول: إنّ الدية فرع الإتلاف أو ارتكاب جناية لو علم بها لكانت محرّمة، و دية الخطأ تأكيد على احترام النفوس و ما يتعلّق بها، و سبب للتحفّظ الشديد عليها، فهى ليست دليلًا على عدم الحرمة بل دليل على تأكيدها عند العلم بالموضوع و الحكم، فيكون مقتضى هذا الدليل حرمة قطع الأعضاء بأى قصد كان فى من تتعلّق به الدية، فيعمّ المسلم و الذمّى دون الكافر الحربى؛ لعدم الدية فيه.

[الأمر] الرابع: ما دلّ على وجوب احترام الميّت

، و أنّ حرمته ميّتاً كحرمته و هو حيّ. و هو عـدّة روايـات: ۱- ما رواه عبـد الله بن سـنان عن أبی عبد الله (عليه السـلام) أنّه قال «. لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته و هو حی» «۱». و مثله ما رواه محمّد بن سنان عمّن أخبره عنه (عليه السلام) «۲»، و ما رواه عبد الله بن مسكان «۳». ۲- و ما ورد فی صـحيحهٔ جميل عن غير واحـد من أصـحابنا عن أبی عبـد الله (عليه السـلام) قال «قطع رأس الميّت أشدّ من قطع رأس الحیّ» «۴». و لعلّ كونه أشـدّ من باب شدّهٔ القبح و تنفّر الطباع منه، إلّا أنّه سيأتی ما دلّ علی أنّ الديهٔ فيه أخفّ بمراتب. ۳- و ما رواه محمّـد بن مسلـم عن أبی جعفر (عليه السـلام)- فی حـديث- قـال «إنّ الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياءً» «۵». ۴- و عن مسمع كردين قال سألت أبا عبد الله (عليه السـلام) عن رجل كسر عظم ميّت، بحوث فقهية هامهٔ، ص: ۳۲۰ قال: «حرمته ميّتاً أعظم من حرمته و هو حیّ» «۱». و مثله ما رواه صـفوان عن أبی عبد الله (عليه السـلام) «۲». ۵- و ما رواه العلاء بن سيابهٔ عن أبی عبـد الله (عليه السـلام) عن رسول الله (صلی الله عليه و آله) أنّه قـال «حرمـهٔ المسلـم ميّتاً كحرمته و هو حیّ سواء» «۳». و من الواضـح أنّ التسويهٔ فی أصل الحرمهٔ لا فی مقدارها، كما صـرّح به شيخ الطائفهٔ (رحمه الله) فيما حكاه عنه فی الوسائل «۴». و المتحصّل من هذه الروايات: أنّ أجساد الأموات ليست كالأحجار المتفرّقهٔ فی البراری و الصحاری أو كأشجار الغابات و الآجام، بل لها حرمهٔ مثل حرمتها حال حياتها، فكما لا يجوز التعـدّی عليها بقطعها أو جرحها أو كسـرها حال الحياهٔ فكـذا لا يجوز بعد الممات. و مقتضـی هذا الدليل حرمهٔ تشـريح جسـد المسـلم و الـذمّی دون الحربی. فتلخّص من جميع مـا ذكرنا أنّ: تقطيع جسـد المسـلم و الـذمّی بعـد موتهما حرام. كما أنّ ظاهر الإطلاقات عدم الفرق بين الأغراض المقصودهٔ من هذا العمل.

[المقام الثانی: الحكم الثانوی للتشريح:

و خلاصـهٔ القول فيه: أنّه لا ينبغی الريب فی أنّ لهـذا العلم- سـيّما مع المشاهدهٔ- أثراً بالغاً فی معرفهٔ أعضاء جسم الإنسان، بحيث صار هذا العلم فی العصر الحاضر من مقدّمات علم الطب الضرورية التی يتوقّف علی معرفتها إنقاذ المرضی من الهلاك بحوث فقهية هامهٔ، ص: ۳۲۱ و شـبهه، و من الواضح أنّ مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ. و من هنا أفتی غير واحد من أكابر العصر بجوازه، و إن خالف فيه بعضهم، و الظاهر أنّ منشأ مخالفتهم عدم الاعتراف بالضـرورهٔ المذكورهٔ، و إلّا لأفتوا به قطعاً كما فی غيره من موارد الضرورهٔ، فيجوز للمخالف أيضـاً الفتوی بجوازه مشـروطاً بهـا، و إحراز الموضوع علی عـاتق المقلّد. و حيث إنّ دليـل الجواز هو الضـرورهٔ، و الضـرورات تتقـدّر بقـدرها، فلا-بـدّ عنـد الفتوی بجوازه من تحقّق شـروط ثلاثـهٔ: الأوّل: أن يكون غرضه من التشـريح تعلّم الطب الـذی لا يكتمل إلّا به، فيكون التشريح حينئذ مقدّمهٔ لإنقاذ النفوس المحترمهٔ. الثانی: أن لا يجد سبيلًا إلی أجساد الكفّار الحربيين، بل إذا دار الأمر بين المسلم و الـذمّی كان الـذمّی مقـدّماً؛ لأنّه أقلّ محـذوراً كما لا يخفی. الثالث: أن لا يتعـدّی المقـدار اللازم منه. إذن فمع تحقّق هذه الشـروط الثلاثهٔ يكون التشريح جائزاً. و الإنصاف أنّ إحراز موضوع الضرورهٔ للعارف بشیء من علم الطب فی عصرنا هذا سهل جدّاً.

[المقام الثالث: الفرق فی الحكم بين الحربی و غيره و بين المسلم و الذمّی:

ممّـا ذكرنـا ظهر أنّه لا شكّ فی الفرق بين الحربی و غيره، و كـذلك بين المسـلم و الـذمّی إذا دار الأمر بينهما؛ فإنّ الـذمّی و إن كان محترماً أيضاً و لكن فرق بينه و بين المسلم حيّاً و ميّتاً فلا بدّ من رعايهٔ سلسلهٔ المراتب فی المقام، و هو ظاهر.

[المقام الرابع: اختلاف حكم التشريح باختلاف أغراضه

و يظهر الحال فيه ممّا تقدّم فی دليل المسألة، فإن كان الغرض منه معرفة الطب و تعلّمه مع الشروط المذكورة كان جائزاً. و كذا يجوز إن كان لمعرفة علّة الجناية و كشفها إذا كان كشفها واجباً شرعياً يترتّب عليه إحقاق الحقوق أو دفع الخلاف و المفاسد الناشئة منه، و غير ذلك. و أمّا إذا كان لمجرّد مشاهدة آثار قدرته تعالی و آياته فی الخلق فلا يجوز؛ لعدم انحصار طريق معرفته تعالی بذلك ليكون واجباً. و كذا القطع للترقيع؛ فإنّه إنّما يجوز إذا كان هناك واجب أهمّ. و سيأتی الكلام فيه و فی لزوم استئذان الأولياء فی ذلك، أو وصية الميّت نفسه فی حال حياته.

[المقام الخامس: أمور أخری ترتبط بالتشريح]

اشارة

التشريح سواء قلنا بجوازه أو حرمته يستدعی الكلام فی عدّة جهات: تارة يبحث فيه من حيث حلّية بيع الأجساد و حرمته لغرض التشريح، و أخری من حيث تعلّق الدية بالتشريح و عدم تعلّقها، و ثالثة من حيث جواز النظر إلی عورة الميّت عند التشريح و عدم جوازه، و رابعة من حيث تكفين الميّت المشرّح و دفنه، و خامسة من حيث جواز الوصية بتشريح بدنه بعد موته و عدم جوازها، و هل هی نافذة أو لا؟

أمّا الجهة الأولی: فإنّ بيع أبدان المسلمين لغرض التشريح مشكل جدّاً؛

لمنافاته مع احترامها، و لذا لا بدّ من التماس طرق أخری للوصول إليه. و أمّا أبدان الكفّار فبناءً علی نجاستها بالذات، أو علی الأقلّ بالموت، فبيعها أيضاً بحوث فقهية هامة، ص: ۳۲۳ مشكل؛ نظراً إلی بطلان بيع الميتة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك مختصّ بما إذا لم تكن هناك منفعة محلّلة، و المفروض وجودها فی المقام، فتكون محترمة، فيجوز بيعها، و هذا كحرمة بيع الدم فی السابق و جوازه فی عصرنا الحاضر؛ و ذلك لما فيه من المنافع المقصودة كإنقاذ المرضی و المجروحين، فتأمّل.

و أمّا الجهة الثانية: فإنّ ظاهر إطلاقات الدية

فيما مرّ ذكر من الأخبار هو تعلّقها بالتشريح. و لكن لقائل أن يقول: إنّ الدية فرع الجناية الفعلية أو الحكمية، و إذا وجب التشريح لكونه مقدّمة لنجاة نفوس المسلمين فلا تتعلّق به الدية. و إن شئت قلت: ظاهر الإطلاقات الواردة فی أبواب الديات منصرفة عن محل الكلام، أعنی ما وجب بحكم الشارع المقدّس، كما أنّ القصاص بالحقّ لا يوجب الدية، و أی فرق بين ما وجب أو جاز بالعنوان الأوّلی أو الثانوی؟! و لذا لم يرد وجوب الدية فی مسألة شق بطن المرأة الميّتة لإخراج الولد الحيّ، إذ لو وجب لصرّح به فی النصّ، و لم نرَ من أفتی بوجوبها فيه «۱». إن قلت: هل هذا إلّا كالأكل فی المخمصة، و كالأكل من مال الناس عند الضرورة، حيث حكموا بالجواز مع الضمان؟ قلت: الفرق بين المسألتين ظاهر، فإنّ الإتلاف يختلف عن الدية؛ لأنّ مورد الإتلاف إنّما هو فی الأموال، و ليست أعضاء الحرّ من الأموال؛ لأنّ المدار فيها علی الجناية، بل و كذا مع عدمها، كمن لطم وجه غيره فاحمرّ، فإنّ فيه الدية. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۲۴ توضيح ذلك: أنّ جميع الروايات- الثمانی أو الستّ- المذكورة فی أبواب الاحتضار تشترك فی الحكم بوجوب شقّ بطن المرأة إذا ماتت و فی بطنها الولد يتحرّك، و قد ورد الأمر فی ثلاث منها بلزوم خياطة بطنها بعد ذلك، و ليس فی شیء من هذه الروايات عين أو أثر بالنسبة إلی الحكم بوجوب الدية، و لو كانت واجبة شرعاً لما تُرك ذكرها فی هذه الروايات علی كثرتها، و هی و إن كان بعضها معتبراً و بعضها غير معتبر، لكن فی المجموع كفاية. و لا فرق بين مورد تلك الروايات و بين ما نحن فيه من مسألة التشريح بعد كون المفروض حرمة كلّ منهما بالعنوان الأوّلی و وجوبهما بحكم الضرورة. نعم، قد ورد فی الرواية الثالثة المرويّة عن

وهب بن وهب عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) بعـد ذکر هذا الحکم ما نصّه قال فی المرأة یموت فی بطنها الولد فیتخوّف علیها؟ قال: «لاـ بأس بأن یـدخل الرجل یـده فیقطعه و یخرجه» «۱». و یمکن حملهـا علی رضا الوالـدین بـذلک، و الدیـة لهما فی الجنین دون دیة المیّت، فتدبّر جیّداً.

و أمّا الجهة الثالثة: فإنّه یجوز النظر إلی عورة المیّت عند التشریح

إذا کـان داخلًا تحت عنوان الضـرورة- التی مضـی الکلام فیها- و لکن لا بـدّ فی ذلک من الاکتفاء بالمقـدار الواجب منه، و قـد ورد التصـریح فی بعض روایات أبواب الاحتضار أنّه إذا مات الولـد فی بطن أمّه و کان یتخوّف علیها یجوز للرجل إدخال یده فی فرجها و تقطیع ولدها المیّت و إخراجه، و محل الکلام من هذا القبیل.

و أمّا الجهة الرابعة: فإنّ الظاهر وجوب الکفن و الدفن

فی أوّل فرصة ممکنة؛ لإطلاق الأدلّة، نعم لا تجب الأکفان الثلاثة؛ لعدم بقاء موضوعها، بل یلفّ فی خرقة، و الأحوط أن تکون ثلاث خرق ثمّ یدفن، و لا بدّ من الصلاة علیه قبل ذلک.

و أمّا الجهة الخامسة: فإنّه هل تجوز الوصیّة بتشریح بدنه بعد موته أو لا؟

و هل تکون الوصیة بذلک نافذة أو لا؟ یمکن أن یقال: إنّه لا أثر لمثل هذه الوصایا، فإنّ الحکم- کما عرفت- یدور مدار الضرورة.

۵- الترقیع و الزرع

اشارة

یمکن القول إجمالًا إنّه إذا کان فی ترقیع الأعضاء و زرعها تکامل لعلم الطبّ فی عصرنا الحاضر و تطوّر فی جمیع المجالات- لا سیّما بعـد أن أجریت عملیـات جراحیـة معقّـدة بالنسـبة إلی زرع و ترقیع أعضاء الإنسان الأصـلیة منها و غیرها، بل من المتوقّع فی المسـتقبل القریب إمکان وصل رأس إنسان بجسد إنسان آخر- فلا ریب فی جوازه هنا کما تقدّم. و یسـتفاد من بعض الروایات أن زرع الأسـنان کان قدیماً، نظیر ما رواه زرارة عن أبی عبد الله (علیه السـلام)، قال سأله أبی و أنا حاضـر عن الرجل یسقط سنّه فیأخذ سنّ إنسان میّت فیجعله مکانه، قال: «لا بأس» «۱». و لیس هذا بالأمر الهیّن؛ لاحتیاجه إلی جملة من المقدّمات الطبیة، و إلّا فمجرّد جعل سنّ مکان آخر لا یوجب التئامه و اتّصاله بالفکّ، و قـد واصل الأطباء فی عصـرنا الحاضـر ذلک عن طریق زرع الأسـنان بطرق علاجیـة حدیثـة، فصار ینتفع بها علی أحسن وجه. و علی کلّ حال فإن البحث فی الترقیع و الزرع یتضمّن عدّة مقامات:

المقام الأوّل: أقسام الترقیع و الزرع

و هی کثیرة: منهـا: أخـذ بعض أعضـاء الإنسـان لترقیعها فی نفس بـدنه، کما هو المتعارف فی الأخـذ من عظام الخاصـرة لترمیم بعض العظام المکسورة، أو أخذ شـیء من جلد الأرجل و وصـله بالجلد المحترق من الوجه، أو الأخذ من عروق الرِّجل لترمیم عروق القلب. و منها: الأخـذ من بدن إنسان و زرعه فی بدن غیره، و المأخوذ منه قد یکون مسـلماً، و قد یکون کافراً کتابیاً أو مشـرکاً، و کلّ هذا قد یکون من الحیّ و قـد یکون من المیّت. و منها: أخـذ بعض أعضاء الحیوان المحلّل أو المحرّم و وصـله بالإنسان، کأخذ أجزاء من عینه أو کبـده و زرعه فیه. و منها: ترقیع بعض الأعضاء بوضع أجزاء اصـطناعیة کما فی عملیات الجراحـة البلاستیکـة. هـذا من ناحیة، و من

ناحيـة أخرى تارة يكون فى موارد تتوقّف عليها الحياة، كما فى زرع القلب و الكلية، و أخرى يكون فى الأعضاء المهمّة ممّا لا تتوقّف عليها الحياة، كما فى زرع العين و الأسنان، و ثالثة فيما يكون من قبيل التجميل، و رابعة فيما يكون من قبيل تزريق الدم.

المقام الثانى: حكم الأقسام من حيث الجواز و الحرمة

أوّلًا: حكمها الأوّلى:

لا ينبغى الشكّ فى حرمـة الأخـذ من أموات المسـلمين بالعنوان الأوّلى، و أمّا الأخـذ بحوث فقهيـة هامة، ص: ۳۲۸ من الأحيـاء أو من الإنسـان نفسه أو من الحيوان و شـبهه فهو ممّـا لا دليـل على حرمته بعنوانه الأـوّلى إذا كان مع الرضا ممّن يعتبر رضاه. و لا يعتبر رضـا الكـافر الحربى فى ذلك، و أمّا إذا كان ميّتاً فلا مانع من أخـذ العضو منه؛ لعـدم صـدق المثلـة عليه، لأنّها- كما عرفت- عبارة عن قطع الأعضاء تعـذيباً للحىّ أو تعـذيباً لأهل الميّت، أو انتقاماً منه أو منهم، و ليس شـىء من ذلك فى مسألة زرع الأعضاء و ترقيعها. نعم، لا يجوز بالعنوان الأوّلى أخـذ العضو من الميّت المسـلم؛ لما فيه من الهتك، و لكونه من الجنايـة التى تتعلّق بها الدية. فتحصّل: أنّ الأخذ من الحىّ يتوقّف على رضـاه إذا كـان إنسانـاً محترمـاً دون غيره، و أمّـا الأخـذ من الميّت فلاـ يجوز إذا كـان من المسـلم و شـبهه دون غيرهما.

ثانياً: حكمها الثانوى:

إذا توقّف إنقاذ حياة مسـلم على أخـذ العضو و وصـله فى بـدنه جاز ذلك قطعاً؛ لما فيه من الأولويّة و الضـرورة. و إن شـئت قلت: دار الأـمر هنـا بين الأـهمّ و المهم، و لاـ ريب فى أنّ الترجيـح للأـهم. و أمّـا إذا كـان العضو ممّا لا تتوقّف عليه الحياة- كما فى زرع العين المـأخوذة من الميّت «۱»- فإنّه قـد يقال بعـدم جواز أخـذه فى الموارد المحرّمـة بالعنوان الأوّلى، كالأخذ من ميّت المسـلم؛ فإنّ مجرّد المصـلحة غير كافيـة فى تجويز المحرّمات ما لم تكن مصـلحة ملزمة أهمّ من المفسدة الملزمة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإنسان و إن كان قادراً على العيش مكفوف العين أو مشـلولًا، و لكنّ لا إشـكال فى عدّ العرف وجود العينين كليهما و رفع الشلل من بحوث فقهية هامة، ص: ۳۲۹ الضروريات التى يهتمّ بها الشارع المقدّس، و إنّ حفظ سلامة الإنسان الحىّ فى نظر الشارع أهمّ من حفظ سلامة بدن الميّت المسـلم، فيجوز حينئـذ الأخـذ من الميّت و ترميم أعضاء الحى. و يمكن الاستشـهاد له بما مرّ فى أخذ السنّ من الميّت المسـلم و جعله مكان السنّ الساقط من الحىّ؛ فإنّ السنّ ممّا لا تتوقّف عليه حياة الإنسان. نعم، لا يجوز ذلك فى التجميل و شـبهه ما لم يبلغ القبـح فيه حـدّاً يوجب لصاحبه العسـر و الحرج الشديـدين- كما هو المشاهد فى بعض موارد حرق الوجه أو الأصابع أو غير ذلك-، فلو بلغ هذا الحدّ دخل فى القسم الثانى.

المقام الثالث: فى بيان الأحكام الفرعية المترتّبة على ترقيع الأعضاء

اشارة

هناك جملـة من الأحكام تترتّب على أخذ الأعضاء، سواء فى موارد جواز الأخذ أو حرمته؛ أعنى أنّنا إذا قلنا بحرمة ذلك مطلقاً أو فى بعض موارده، فمع الأخذ تترتّب من حيث الجواز و الحرمة أحكام الفروع التالية:

الأوّل: في حكم الأعضاء المبانة من الحيّ أو الميّت

التي تصير ميّتة بعد انفصالها: فعلى ما هو المشهور من حرمة بيع الميّتة يحرم بيعها و شراؤها مطلقاً، و عليه فلا يجوز بيع الكلى و لا سائر الأعضاء و لا الجلود و شبهها؛ لاندراجها تحت عنوان بيع الميتة. نعم، يمكن استثناء العظم و السنّ بناءً على أنّهما ليسا ممّا فيه روح، فلا تنجس بالموت، و لا تشملها أدلّة حرمة بيع الميتة بناءً على أنّ المراد منها الميتة النجسة. أقول: لنا كلام في عدم كونهما ممّا ليس فيه روح؛ لأنّ الإنسان قد يتألم بكسر بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۰ بعض عظامه بما لا يتألّم بغيرها و هذا دليل على وجود الروح فيها. و كذا بالنسبة إلى السنّ الذى كثيراً ما يتأثّر بالأطعمة أو الأشربة الشديدة الحرارة أو البرودة، و يعرضه من الداء العياء ما لا يعرض غيره؟! فكيف يعدّ ممّا لا روح فيه؟! و كيف يقاس بالشعر أو الوبر و شبههما؟! و من جهة أخرى يمكن أن يقال: إنّ أدلّة حرمة بيع الميتة ناظرة إلى ما ليس فيه منفعة محلّلة مقصودة، نظير بيع اللحوم في السابق، حيث لم تكن لها منافع محلّلة معتدّ بها في ذلك الوقت. أمّا في عصرنا فتعدّ ممّا يترتّب عليها أهمّ المنافع الحياتية المحلّلة. فيجوز بيع الكلى و الجلود و العظام من الأحياء و الأموات، فإنّ منافعها كانت نادرة في السابق، أمّا اليوم فتعدّ منافعها غالبة مقصودة، فلا يقاس أحدهما بالآخر. إن قلت: إنّ من منافع شحوم الميتة الإسراج بها، و هي منفعة غالبة، و قد صرّح في بعض روايات الباب بجوازه مع حرمة بيعها، و هذا دليل على حرمة بيع الميتة و إن كانت لها منافع مقصودة محلّلة. قلت: يمكن أن يكون هذا التحريم لأجل منع المشترى من الانتفاع بأكلها مثلًا، و لكن الأمر ليس كذلك فيما نحن فيه، و لعلّ مجرّد هذا الاحتمال كان كافياً في انصراف روايات الباب عن مثل بيع أعضاء الإنسان و شبهها. هذا، و لكن مقتضى الاحتياط أن يؤخذ الثمن في مقابل أخذ هذه الأعضاء من بدنه إذا كان حيّاً، لا في مقابل نفس هذه الأعضاء ليرد الإشكال عليه بما مرّ.

الثاني: أنّه على فرض جواز بيعها لا إشكال في كون ثمنها لصاحبها

إذا كان حيّاً، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في كونه للميّت يصرف في أداء ديونه، أو في أعمال البرّ و الخير له إذا لم يكن عليه دين. هذا فيما إذا أخذ من الميّت بإذن أوليائه أو بوصية منه بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۱ في ذلك.

الثالث: في حكم الدية في المقام:

و تفصيل الكلام فيه: أنّه إن أخذ من الحيّ برضاه فلا دية، و هو ظاهر؛ لعدم شمول إطلاقات أدلّة الدية لمثله، مضافاً إلى كونه أولى من مسألة براءة الطبيب إذا أخذ البراءة من المريض مع كون المسألة منصوصاً عليها. و القول بأنّه من قبيل إسقاط ما لم يجب، كالاجتهاد في مقابل النصّ؛ و قد ذكرنا في محلّه أنّ إسقاط ما لم يجب جائز إذا حصل مقتضيه و إن لم تحصل علّته التامّة، كما إذا أسقطت الزوجة حقّها في القسم قبل دخول الليل. و إن أخذ من الحربى فعدم الدية أظهر، و لو من جسده. و أمّا إذا أخذ من جسد المسلم برضاه في حال حياته أو وصيّته به فالظاهر عدم الدية أيضاً؛ لأنّ الحقّ له و قد أجازه. يبقى الكلام فيما إذا لم يوصِ بشيء و وجب أخذ العضو من جسده بحكم الشارع المقدس، فيأتي فيه ما سبق- في مسألة التشريح- من أنّ الدية إنّما هي للجناية الفعلية أو الحكمية، و حيث إنّ الزرع هنا بحكم الشارع المقدّس مقدّمة للواجب أو شبهها فلا جناية و لا دية. و لكن فرق بين المقام و بين مسألة التشريح؛ لأنّ نفي الدية لا يوجب نفي المالية، و الضمان فيه من باب الإتلاف، فيكون المقام من قبيل الأكل في المخمصة، فلو اضطرّ إنسان إلى الأكل من مال الغير- كما في عام المجاعة و شبهه- جاز له ذلك، لكنّه ضامن لمثله أو قيمته، و هكذا فيما نحن فيه، فإنّه

اضطر إلى أخذ العين أو بعض أجزائها- مثلًا- من جسد الميّت المسلم، فهو و إن لم يكن ملزماً بأداء الدية لكنّه ملزم بأداء القيمة من باب كونه تصرّفاً فى مال الغير و أنّه انتفع به، لكن جوازه لا يدلّ على عدم ضمانه القيمة.

الرابع: حكم ما يؤخذ من حيث الطهارة و النجاسة:

قد يتوهّم أنّه بعد الزرع يبقى العضو على نجاسته، لكن الإنصاف أنّه لا وجه للحكم بالنجاسة، و ذلك: أوّلًا: لخروجه بعد الزرع عن كونه مصداقاً للميتة بتبدّل موضوعه و صيرورته حيّاً، فيكون طاهراً. نعم، قد يشكل الحكم بطهارته بعد الزرع و قبل ثبوت الحياة و جريان الروح الحيوانية فيه. و ثانياً: لو شككنا فى الطهارة و النجاسة بعد الزرع لا يجرى فيه استصحاب النجاسة، أمّا على المختار من عدم الجريان فى الشبهات الحكمية فواضح، و أمّا على المشهور من جريانه فيها فلأنّ الموضوع غير باق، فلا تتّحد القضيّتان المتيقّنة و المشكوكة، فلا يجرى الاستصحاب. و ثالثاً: لإمكان الاستئناس له بما جاء فى بعض الروايات الواردة فى أبواب القصاص، فعن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه (عليه السلام) «أنّ رجلًا قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علىّ (عليه السلام) فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من إذنه فردّه على إذنه بدمه فالتحمت و برئت، فعاد الآخر إلى على (عليه السلام) فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، و أمر بها فدفنت، و قال: إنّما يكون القصاص من أجل الشين» «۱». و الظاهر عمل الأصحاب بها، فإنّه لو كان نجساً بعد الالتئام و البرء لكان اللازم التنبيه عليه؛ لأنّه كان يصلّى معه و يمسّه و يعامله معاملة الطاهر طيلة تلك المدّة، إلّا بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۳ أن يقال: الرواية ليست فى مقام البيان من هذه الجهات. و هل يجرى هذا الحكم فى أبواب الحدود أيضاً- كما فى اليد المقطوعة بالسرقة مثلًا- لا سيّما بعد إمكان الزرع و الوصل بمحل القطع فى أيامنا هذه؟ الظاهر أنّه لا يجوز أيضاً، للتعليل الوارد فى نفس الرواية؛ إذ القصاص و الحدود فى هذا الحكم سواء. و رابعاً: سلّمنا بقاءه على النجاسة، لكنّ ذلك فى غير الكلى و باطن العين و عروق القلب و شبهها، و أمّا ممّا يعدّ من البواطن فيها فلا يقدح فى شيء من الصلاة و غيرها، غاية الأمر أنّه يكون من قبيل المحمول النجس، و هو غير مضرّ، سيّما إذا كان فى الباطن؛ لعدم الدليل على اشتراط صحّة الصلاة بعدمه. نعم، فى الأجزاء الظاهرة كما فى زرع الجلود يحصل الإشكال من ناحية مسّها؛ لأنّها على فرض النجاسة واجبة الاجتناب، و أمّا من جهة الصلاة فلا إشكال فيها؛ لأنّها ليست من اللباس بل هى من المحمول، فليس الإشكال فيها من جانب النجاسة و لا من جانب استصحاب الميتة النجسة؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع. هذا كلّه فيما إذا كان العضو مأخوذاً من إنسان، و أمّا لو كان مأخوذاً من حيوان غير مأكول اللحم- كالكلية المأخوذة من القرد مثلًا- فقد يقع الكلام فيه من جهة كونه من قبيل الصلاة فيما لا يؤكل، فلا يجوز. و لكن الإنصاف أنّه بعد صيرورته جزءاً من بدن الإنسان يتغيّر حكمه و يتبدّل موضوعه، و لا- أقلّ من الشكّ، و حيث إنّ الاستصحاب غير جار فى المقام لما عرفت، فيكون مجرى للبراءة كما لا يخفى، فتدبّر. و لو سلّمنا أنّه من قبيل الصلاة فى غير مأكول اللحم، لكن أدلّة بطلان الصلاة فى أجزاء غير المأكول منصرفة عن مثل ذلك قطعاً، و لذا لو قام إلى الصلاة من أكل لحم بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۴ غير المأكول و اللحم فى معدته لم يهضم بعد لم يضرّ ذلك بصلاته، و لم تكن من قبيل الصلاة فى غير المأكول، و المقام أولى بالصحّة.

خامساً: فى حكم الوصيّة:

لقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأخذ من بدن الميّت المسلم جائز عند الضرورة سواء أوصى بذلك أم لم يوصِ؛ للإذن فى ذلك من الشارع المقدّس. و تظهر الثمرة فى وجوب العوض و عدمه، فلو أوصى بأن تعطى بعض أعضاء بدنه مجّاناً لكلّ من يحتاج إليه أو لشخص بعينه لم يجب عليه العوض، و أمّا لو كان ذلك بدون الإيصاء به فقد عرفت وجوب العوض، و أنّه حق متعلّق بالميّت تؤدّى منه ديونه،

و إلّا يصرف فی وجوه البرّ، و ثوابه له.

سادساً: حكم شراء الجاهل بغصبية الأعضاء المأخوذة من الحىّ أو الميّت:

لو اشترى شخص بعض الأعضاء المأخوذة من بدن الحی أو الميّت- كالمأخوذة فی بعض العمليات الجراحية التی تجری من قبل أطباء غير ملتزمين بقوانين الشرع و الأخلاق لبيعها بأثمان باهضة- و كان جاهلًا بغصبيّتها، ثمّ علم بذلك بعد الانتفاع بها وجب ردّه إن أمكن- و إن كان فرض الردّ نادراً- و إلّا كان كالمغصوب التالف، و وجب عليه ردّ ثمنه إلى صاحبه، و يرجع بما أدّاه على الغاصب، و لو بذل للمالك أكثر ممّا بذله للغاصب كان له الرجوع عليه بأخذ الفارق لدخول ذلك فی الغرر المنهی- كما لا يخفى- و منه يظهر حال الدم المغصوب و شبهه.

سابعاً: حكم زرع أعضاء الكافر فی بدن المسلم و بالعكس:

أمّا الأوّل: فمقتضى القاعدة الأوّلية كونه نجساً، سواء أخذ من الحىّ أو الميّت، و سواء على القول بنجاسة الكافر نجاسة ذاتية أو لا؛ فإنّه بمجرّد وصله ببدن المسلم بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۵ و التئامه يصير جزءاً منه، فيتغيّر حينئذ الموضوع، و يكون الحكم فيه هو الطهارة، و هذا نظير من شرب لبن الكافرة فصار جزءاً منه، و على فرض الشكّ فی طهارته لا- يجری الاستصحاب فيه؛ لعدم بقاء الموضوع على حاله بعد لحوقه ببدن المسلم، فتجری فيه أصالة الطهارة. و أمّا الثانی: و هو زرع أعضاء المسلم فی بدن الكافر، فإن كان ذمّياً كان جائزاً، لكنّه بعد وصله فيه يكون نجساً بناءً على نجاسة الكافر. و توهّم كون ذلك من قبيل السلطة و السبيل المنفی بقوله تعالى (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) «۱». باطل؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من السبيل هو الحجّة أو السلطة بنحو الحكومة أو المالكية التشريعية على المؤمنين، لا مجرّد أخذ بعض الأعضاء، و إلّا لم يجز للمرأة المسلمة أن ترضع ولداً كافراً ذمّياً، و لا أظنّ أحداً يفتی بالحرمة. و أمّا الكافر الحربی، فإن كان بذل الأعضاء له فی جانب إعانتهم و دعمهم فحرام كما فی سائر الموارد، و أمّا فی موارد جواز بيع الطعام لهم فيجوز بيعها؛ لعدم الفرق بين البابين.

ثامناً: هل يجوز زرع أعضاء الحيوان

- سواء كان محلّل اللحم أو محرّمة أو نجس العين- فی بدن الإنسان أو لا يجوز؟ لا إشكال فی جواز ذلك فی المحلّل؛ لأنّه و إن كان بحكم الميتة بعد الإبانة لكنّه يصير بعد الزرع جزءاً حيّاً من بدن الإنسان، فيخرج عن عنوان الميتة و يدخل فی عنوان الحىّ فيكون حينئذ طاهراً، و لا إشكال فيه من جهة الصلاة و غيرها. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۳۶ و كذا الحال بالنسبة إلى غير المأكول؛ لما عرفت من أنّه بعد ما صار جزءاً من بدن الإنسان يكون حينئذ بحكمه، و مع فرض عدم كونه بحكمه لم يضرّ أيضاً بصحّة الصلاة؛ لما تقدّم من عدم شمول أدلّة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لهذا المورد؛ لأنّه من قبيل من صلّى و فی بطنه لحم من حيوان محرّم، فإنّه ممّا لا شكّ فی صحّة صلاته فی تلك الحالة، و لا أظنّ أنّ هناك من يفتی بفساد صلاته باعتبار أنّه صلّى فی غير مأكول اللحم. و هذا إذا كان العضو باطنياً، و هو واضح. و كذا إذا كان العضو ظاهرياً كالجلد و نحوه كما لا يخفى. و مثله أيضاً ما إذا كان العضو مأخوذاً من نجس العين؛ لما تقدّم من الدليل عليه فی غير المأكول بكلا حاليهْ، و إن كان الأحوط الاجتناب هنا مهما أمكن، و لكنه عند الضرورة لا محيص عنه.

تاسعاً: حكم تزريق دم الإنسان للغير:

قد ظهر ممّا ذكرنا حكم تزريق دم الإنسان لغيره، مسلماً كان أو كافراً، ذمّياً أو حربياً، رجلًا كان أو امرأة، إنساناً كان أو حيواناً، محلّلًا أو محرّماً؛ لأنّ الدم فی كلّ ذلك يصير جزءاً من بدن الأخذ، و بعد صيرورته كذلك لا يبقى هناك أیّ فرق بينه و بين سائر أجزاء البدن و هو باق ببقائه و حیّ بحياته. و لا دليل على حرمة تزريق دم المرأة الأجنبية للرجل الأجنبی؛ لعدم دخوله تحت شیء من أدلّة الحرمة. و لو شكّ فی شیء من ذلك من جانب الطهارة أو الصلاة أو أصل جواز التزريق فالمرجع فيه أصالة الإباحة و البراءة، و لا يجری الاستصحاب هنا؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع، و عدم وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة. و ممّا ذكرنا ظهر حكم بيع الدم و شرائه، بل الأمر فيه أسهل؛ لعدم صدق عنوان الميتة عليه، فلا إشكال فيه من جانب حرمة بيع الميتة و إن كان نجساً.

عاشراً: حكم وصل الشعر بالشعر و حكم زرعه:

الشعر تارة يوصل بغيره من الشعر من غير زرعه فی الرأس أو غيره و لا يكون جزءا من بدن الإنسان، و هذا ممّا لا كلام و لا إشكال فی جوازه. و لا مانع من وصل شعر امرأة بشعر أخرى، و لا يحرم النظر إلى الشعر المفصول من الأجنبية؛ لعدم قيام دليل على الحرمة فی هذه الصورة، لأنّه إنّما يحرم النظر إليه إذا كان جزءا من بدنها لا ما إذا انفصل عنها، و لا يجری الاستصحاب؛ لتبدّل الموضوع قطعاً، و عليه لا فرق بينه و بين الموصول بشعر امرأة أخرى. نعم، إذا كان الشعر من حيوان غير مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لشمول أدلّة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لمثله. و أخرى يزرع الشعر مع أصله و بصلة فی بدن إنسان آخر بحيث يصير جزءا من بدنه و هذا لا إشكال فيه من ناحية الأصل و البصل. و كذا إذا نما بحيث ذهب الشعر السابق و بقی النامی. لكن يشكل الأمر إذا كان الشعر السابق موجوداً؛ لعدم جريان الروح فيه، فإنّه ممّا لا روح له لعدم تبدل موضوعه. نعم، بالنسبة إلى بصلة يكون الموضوع قد تبدّل. و كذا إذا نما بحيث أزيل السابق بالمقراض و بقی الشعر النامی. هذا تمام الكلام فی المسألة، و هناك فروع كثيرة أخرى يعلم حالها ممّا ذكرنا، و الحمد لله ربّ العالمين.

۶- أحكام البنوك

اشارة

إنّ مسألة «البنوك» تعتبر من المسائل المستحدثة التی يكثر التساؤل عن مشروعيتها و حكم التعامل معها و إيداع الأموال فيها، حيث صار وجودها ضرورياً بحكم المدنية الحاكمة فی زماننا، فإنّ اقتصاد الدول قائم على أساسها. فما هو حكم إيداع المال فيها؟ و ما حكم ما يؤخذ منها؟ و قبل الخوض فی تفاصيل البحث نرى ضرورة تقديم أمور:

الأمر الأول: ضرورة إحداث البنوك:

اشارة

إنّ تأسيس البنوك و إحداثها يعدّ أمراً ضرورياً و ذا أهميّة كبيرة، حيث إنه ما من نظام اقتصادی إلّا و البنوك أحد أركانه، و الأسباب

التی دعت إلی إحداث البنوک هی ما یلی: أ- الاحتفاظ بالأموال لدی مرکز خاصّ مجهّز بوسائل الحفاظ و الأمن و هذا بخلاف الاحتفاظ بها داخل البیوت حیث تکون معرضهٔ للسرقهٔ و سائر الآفات و هذه الضرورهٔ وجدت بعد اتساع المدن و المبادلات الاقتصادیهٔ المختلفهٔ. ب- إنّ مبادلهٔ النقود الکثیرهٔ فی المعاملات الخطیرهٔ تحتاج إلی تسهیلات لا- یمکن توفیرها إلّا عن طریق الارتباط بمرکز خاصّ یتوسّط بین المتعاملین فی تقدیم الصکوک أو الحوالات التی تیسّر إلی حدٍّ ما هذه المعاملات، مع أنّ هذا الأمر خال بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۳۳۹ من الخطورهٔ حتّی فیما إذا فُقدت الحوالهٔ (الصک)، بخلاف ما إذا أرید تبادل الأموال من ید إلی أخری؛ إذ لا یخلو حملها من إخطار کثیرهٔ، هذا مضافاً إلی أنّ الصک- و بعد ذکر الاسم فیه- یکون أصدق شاهد علی ضرورهٔ أداء المال لمستحقّه عند ظهور الخلاف؛ إذ لا یمکن لأحد إنکاره بعد ذکر الاسم فیه. ج- إنّ ادّخار الأموال فی البنوک یساعد کثیراً علی رقی البلاد و ازدهار اقتصادها- خصوصاً فیما لو کانت الحکومهٔ حکومهٔ صالحهٔ- و ذلک عن طریق استثمارها و صرفها فی المشاریع الإنتاجیهٔ أو التجاریهٔ الضخمهٔ التی یرجع عائدها إلی المجتمع و إحیاء الاقتصاد فی البلاد، و حتّی لو کانت هذه البنوک تابعهٔ لشرکات خاصّهٔ فإنّ النفع سیعود إلی المجتمع أیضاً. بخلاف ما لو کانت هذه الأموال مودعهٔ فی أماکن متفرّقهٔ فإنّها لا یمکن استثمارها بالکیفیّهٔ المطلوبهٔ فی حین أنّ الأموال المودعهٔ لدی البنک تستثمر و تصرف من قِبله فی مختلف أنواع المعاملات؛ کالمضاربهٔ و نحوها، بل یبقی أغلبها مجمّداً و معطّلًا. د- أضف إلی ذلک ما للبنوک من منافع أخری، کسهولهٔ نقل النقود من بلد إلی بلد، و إقراض المحتاجین لبناء المساکن و إنشاء المصانع و المتاجر، و غیر ذلک من المصالح و المنافع التی تقع فی قائمهٔ المصالح الرئیسیهٔ. فالبنوک، علی هذا، أصبحت ضروریاً من ضروریات المجتمعات البشریهٔ؛ و ذلک لما لها من دور کبیر فی تنمیهٔ اقتصادها و ازدهاره، و هذا بالطبع لا یتأتّی إلّا إذا سارت وفق نهج صحیح و خطط مدروسهٔ، و إلّا فستکون مصدر تهدید یشکّل خطراً جدّیاً علی النظام الاقتصادی للمجتمع. و علی کلّ حال فإنّه لا- یمکن الاستغناء عنها فی الوقت الراهن و لو یوماً واحداً؛ لأنّ ذلک یشلّ الاقتصاد و یعیق تطوّر البلاد. بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۳۴۰ هذه هی أهمّ المصالح المترتّبهٔ علی وجود البنوک. و توجد إلی جنب ذلک مفاسد کبیرهٔ قد تترتّب علی وجود البنوک، کما لو کانت فی خدمهٔ حکومهٔ فاسدهٔ لم تراعِ الضوابط الشرعیهٔ فی الإقراض استعمال الأموال.

أقسام البنوک

نظراً لتعدّد الوظائف و أهمیتها دعت الضرورهٔ إلی إیجاد أکثر من بنک واحد، یقوم کلّ منها بإدارهٔ الوضع الاقتصادی طبق الضوابط و المقرّرات الدولیهٔ أحیاناً و الإسلامیهٔ أخری بشکل منسجم و مترابط؛ من أجل إنعاش الوضع الاقتصادی فی البلاد، و جرّ النفع إلی الصالح العام، فکانت البنوک علی نوعین: حکومهٔ إسلامیهٔ أو حکومهٔ وضعیهٔ تستفید منه فی منافعها الخاصّهٔ. ۲- البنک الخاص:- کالبنوک التابعهٔ للشرکات الخاصهٔ-: و هو الذی یداول أموال الناس فی سبیل کسب منافعه الخاصّهٔ، و تحصیل الأرباح لأصحاب الاشتراک، مع إیجابه تحصیل الأرباح لسائر الناس أیضاً.

الأمر الثانی: حقیقهٔ إیداع الأموال فی البنوک:

اشارهٔ

یمکن أن تطبق عدّهٔ عناوین علی الأموال المودعهٔ فی البنوک بحیث یترتّب علی کلّ عنوان منها حکم خاصّ، و نحن قبل التعرّض لتخریجها الشرعی نحاول بیان حقیقهٔ إیداع هذه الأموال، فهل هی أمانهٔ، أو إباحهٔ معوّضهٔ، أو قرض، أو غیر ذلک؟ بالنسبهٔ لما یرتبط

بأعمال البنک توجد هناک عدّة عناوين، من قبيل: «الحساب الجاری»، و «حساب الادّخار أو التوفير»، و «حساب الودائع المصرفية ذات الأجل القصير أو المتوسط أو الطويل»، و «حساب القرض الحسن». و لکلّ واحد بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۱ من هذه العناوين حکم خاصّ أيضاً يأتی شرحه. فلنبدأ أولًا بذکر حقيقة الأموال المودعة بعناوينها الثلاثة المتقدّمة من زاوية کونها حساباً جارياً فی البنک، و فی ذلک احتمالات خمسة:

۱- يحتمل أن تکون الأموال المودعة فی البنوک بشخصها- لا بماليّتها- أمانة

، و لذا يعبّر عنها بالوديعة. لکن يدفعه: أنّه ليس للودعی إلّا الحفاظ علی الأمانة و لا يجوز له التصرّف فيها، و الحال أنّ البنک يتصرّف فيها بشکل أو بآخر متی شاء، بل کثيراً ما يتّفق له أن يستلمها من شخص و يدفعها مباشرةً لآخر فی نفس المجلس، و هذا أمر ينافی کونها أمانة.

۲- يحتمل أن تکون أمانات نوعية لا شخصيّة؛

بمعنی أنّ المال بنوعه أمانة عند البنک لا- بذاته، فيکون أمانة بماليّتها لا بخصوصيّتها. أقول: إن کان المراد بهذا النوع من الأمانة صيرورة المال من قبيل الکلّی فی المعيّن، فهو فاسد؛ لأنّه قد يأخذ المال من أحد المشترکين و يدفعه بعينه لآخر، فلا تبقی عين أمواله ليکون شريکاً فی بعض أموال البنک بنحو الإشاعة، أو الکلّی فی المعيّن، أو يکون المالک مالکاً لمقدار معيّن من النقود ضمن أموال البنک بلا تعيّن لشخص ذاک المقدار بحيث لو تلفت جميع أموال البنک و لم يبقَ منها إلّا مقدار ما أودعه فيه لکان ذلک المقدار ملکاً مختصّاً به دون البنک، بخلاف ما لو کانت الشرکة بنحو الإشاعة التی يکون التالف فيها من ملکهما بالنسبة المعيّنة. و إن کان المراد بهذا النوع من الأمانة کون المال المودع فی ذمّة البنک و عهدته، فهو حينئذ من قبيل ما يجوز التصرّف فيه بالعوض، فيکون ديناً فی ذمّة المتصرّف فيه، فهذا تعبير آخر عن کونه قرضاً و ليس بأمانة شرعية؛ لعدم جواز إتلاف بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۲ الأمانة، بينما يجوز إتلاف القرض و جعله فی الذمّة.

۳- يحتمل أن يکون المال المودع أمانة لدی البنک بتوکيل من المالک فی التصرّف فيه

بأیّ نحو أراد البنک کتبديلها بأموال أخری مثلها، کما إذا أودع شخص دنانير من ذهب عند شخص و جعله وکيلًا عنه فی تبديلها إلی دنانير أخری علی أن تکون عنده أمانة بعينها. و يرد عليه: أنّه قد يتّفق للبنک عدم تبديل الأموال إلی أخری مثلها؛ بأن يبقی المال أمانة فی عهدته و ذمّته فقط، بل قد يتصرّف البنک فی نفس تلک الأموال و يستثمرها فی المنافع الداخلية أو الخارجية بحيث تعود أرباحها إلی البنک، فی حين أنّها لو کانت أمانة عند البنک لم يجز له التصرّف فيها مراعياً منفعته، بل يجب أن تعود أرباحها للمالک، و الحال أنّ البنک لا- يردّ لصاحب المال إلّا ما يعادل مقدار ماليّتها؛ لأنّه يری نفسه مختاراً فی التصرّف کيف شاء فی سبيل تحصيل منافعه الخاصّة من دون ردّ شیء من تلک المنافع إلی المالک.

۴- يحتمل فی المال المودع لدی البنک الإباحة مع الضمان

، فيكون إباحة معوّضة- و عليه المشهور قبل الشيخ الأعظم بالنسبة إلى المعاطاة- فكأنّ المودع للمال يقول: أبحت للبنك جميع التصرّفات الناقلة و غيرها مع العوض بشرط أداء المثل عند مطالبتى به، و بذلك لا يكون البنك مالكاً، بل له التصرّف مع الضمان للمثل على فرض التصرّفات الناقلة أو المتلفة. و يردّ عليه: أولًا: أنّ للمالك فى الإباحة المعوّضة أخذ عين ماله إذا كانت موجودة عند المباح له، لكنّها ليست كذلك فى البنك، فإنّه مع كونها موجودة فيه لا يحقّ للمالك المبيح أخذ عين ماله، و لا يجب على البنك ردّ العين لو كانت موجودة عنده، بل الواجب أداء بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۳ المثل فقط. و ثانياً: أنّ جواز التصرّفات الناقلة فى الإباحة المعوّضة أول الكلام؛ لأنّها ليست هبة و لا بيعاً و لا شيئاً من الأسباب المملّكة، إذ المشهور- المحقّق فى محلّه- عدم جواز التصرّفات الناقلة بإباحة التصرّف؛ لأنّها منوطة بالملك السابق، و من هنا اضطرّوا إلى القول بملكيّته لها آناً ما قبل التصرّف فى باب المعاطاة لتكون من التصرّفات الناقلة. إن قلت: نظير هذا الإشكال أثير فى البيع المعاطاتى، و أجيب عنه بحصول الملكية للمتصرّف و لو آناً ما قبل التصرّف المالكى الذى يصير به المال المباح ملكاً له أوّلًا ثمّ يتصرّف فيه بالتصرّفات الناقلة، و ليكن المقام من هذا القبيل بأن يقال: يملّكها البنك آناً ما قبل التصرّفات الناقلة. قلنا: إنّ الالتزام بالملكية آناً ما أمر مخالف للقاعدة لا يصار إليه إلّا بعد وجود دليل قطعى تعبّدى على جواز التصرّف مع الإباحة، كما ادّعاه كثير فى باب المعاطاة، حيث ادّعوا أنّها لا تفيد إلّا الإباحة، ثمّ ادّعوا قيام السيرة القطعية على جواز التصرّفات الناقلة، و الجمع بينهما لا يمكن إلّا بالالتزام بالملكية قبل التصرّفات، و أمّا فيما نحن فيه فلم يقم دليل تعبّدى شرعى على ذلك. و بعبارة أخرى: إنّما ذهب المشهور إلى القول بالملكية آناً ما فى المعاطاة جمعاً بين الأدلة التى مفاد الأوّل منها: قيام الشهرة و انعقاد الإجماع على كون المعاطاة مفيدة للإباحة لا للملك، و مفاد الثانى: جواز التصرّفات المالكية إجماعاً، و الجمع بين المفادين لا يمكن إلّا بالقول بحصول الملكية آناً ما للمشترى قبل التصرّفات الناقلة. أمّا فى المقام فلا مجال للقول بالإباحة و جواز التصرّفات الناقلة للبنك فى الحساب الجارى؛ لعدم الملكية و لو آناً ما، و لعدم انعقاد الإجماع أو الشهرة للمصحّحين لعمل بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۴ البنك فى المقام.

۵- و يحتمل أيضاً أن تكون حقيقة الحساب الجارى

هى القرض الذى يئول أمره إلى التمليك فى مقابل العوض فى الذمّة، و عليه فلا يحقّ للمالك أن يأخذ عين ماله من البنك مع وجوده؛ لانتقاله إلى الذمّة، فليس هو إلّا مالكاً لما فى الذمّة، كما هو الحال فى سائر الديون، و يجوز للبنك جميع التصرّفات الناقلة لحصول الملكية له. ثمّ إنّه ليس لهذا القرض أجل معيّن، بل هو دين يجب على المستقرض- البنك- أداء عوضه إلى المقرض عند المطالبة به، و هذا هو الموافق لأحكام الإيداع و ما يترتّب عليه فى عرف العقلاء، و لا يرد عليه إشكال. إن قلت: إنّ هذا البيان- التعبير بالقرض- و إن كان لا يواجه إشكالًا من جهة الآثار المترتّبة على الحساب الجارى إلّا أنّه لا يوافق قصد المودع ماله لدى البنك، فإنّه لا يقصد القرض و لا يراه عرف العقلاء أنّه كذلك. قلنا: نعم هو كذلك، لكن حيث إنّ القرض لا يكون غالباً إلّا فيما إذا احتاج إليه المستقرض لم يكن يتبادر القرض لا يكون غالباً إلّا فيما إذا احتاج إليه المستقرض لم يكن يتبادر القرض إلى أذهان العقلاء عند الإيداع لدى البنك؛ لعدم كون البنك محتاجاً إلى هذه الأموال، لكن الحقّ أنّ الحاجة و إن كانت وصفاً غالباً فى القروض- لإمكان أن يكون المستقرض غنيّاً- إلّا أنها لم تؤخذ فى ماهية القرض و معناه، و إنّما حقيقة القرض هى تمليك العين بالمثل أو القيمة فى الذمّة. و الحاصل: أنّ الحساب الجارى من قبيل التمليك فى مقابل العوض فى الذمّة سواء أطلق عليه القرض أم لا، و هذا هو المنطبق على الإيداع فى عرف العقلاء، لأنّه تمليك للمال بالمثل، إذ بمجرّد أخذ الودعى المال يكون مالكاً، و ليس للمالك المطالبة بعينه، و ليس له إلّا العوض فى الذمّة. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۵ و ممّا ذكرنا يظهر أن البنك يملك الأموال المودعة، و له التصرّف الناقل، و أنّه ليس للمالك إلّا المثل فى الذمّة. و إن أبيت عن تسميته قرضاً- لكون التعبير بالقرض هنا غير مأنوس، فإنّه لا يقال: أقرضت

البنـك، بـل يقـال: أودعته المال- فلا أقلّ من كونه شبيهاً بالقرض من جهـة كونه تمليكاً للمثل فی ذمّـهٔ الغير. هـذا كلّه بالنسـبهٔ إلی ما يسمّی بالحساب الجاری.

و هناک أنواع أخری للإيداع تبيّن حالها ممّا ذكرنا، و هی:

حساب الادّخار أو التوفير:

لا فرق بين هـذا النوع من الحساب و سابقه فی كون كلٍّ منهما تمليكاً للعين مع العوض فی الذمّهٔ- ذمّهٔ البنک- فتكون ماهيّته القرض، إلّا أنّ طبيعـهٔ هـذا الحساب فی الغالب هی الإيـداع إلی مدّهٔ غير يسيرهٔ، و هذا لا يعنی عدم جواز الأخذ منه قبل انقضاء تلک المدّهٔ. و حيث إنّ البنـک يسـتفيد من هـذا النوع من الحساب أكثر ممّا يسـتفيده من الحساب الجاری، يجعل لصاحبه جوائز بل و أرباحاً سـيأتی بيان حكمها إن شاء الله تعالی.

حساب القرض الحسن:

و هـذا النوع من الحساب يكون من قبيل السابق من جهة كونه تمليكاً للعين بمثلها فی الذمّهٔ، إلّا أنّ هذا مشـروط بكون البنک قد التزم فی ضـمن العقـد بصـرف مـا يعـادله فی إقراض المحتاجين قرضاً حسـناً، فلا يجوز للبنک صـرف أموال هـذا الحساب فی المضاربـهٔ و غيرهـا، و أمّـا أنّ هـذا الشـرط هـل يوجب كون القرض ربويـاً أو لاـ فهو أمر آخر يرتبـط بحكم المسألـهٔ التی سوف نبحثها إن شاء الله تعالی؛ لكون البحث الآن فی تشخيص الموضوع دون الحكم.

حساب الودائع الثابتهٔ:

و حقيقـهٔ الودائع المصـرفيهٔ الثابتـهٔ- سواء كـانت ذات أجـل طويـل أم قصـير- هی كونها نوعاً من أنواع المضاربـهٔ بين صاحب المال و البنک، بأن يوكّل البنک فی استثمار رءوس الأموال و تقسيم المنفعهٔ بينهما، و سيأتی بيان حكمها أيضاً.

الحوالات المصرفيهٔ:

و من تلک الإيداعات ما يسمّی بالحوالات البنكيهٔ المستعملهٔ فی المعاملات من بلد إلی آخر و التی يؤخذ فی مقابلها الأجر، و حكمها حكم الحوالهٔ المبحوث عنها فی الفقه بشرائطها، فلا تكون قسماً جديداً. هذه هی أهم أعمال البنوک، و لها أعمال أخری لا حاجهٔ إلی ذكرها، و أمّا بيان أحكام كلّ نوع من هذه الأعمال المتقدّمهٔ فهو ما سنتحدّث عنه بعد الفراغ من الأمر الثالث.

الأمر الثالث: إثبات الملكيهٔ للدول و الحكومات الوضعيهٔ:

اشارهٔ

هـل تكون الـدول مالكـهٔ لكی تصـحّ المعاملـهٔ مع بنوكهـا أم لاـ؟ ذهب بعض الأعلام كالسـيد الخوئی (قـدس سره) إلی عـدم مالكيّهٔ الحكومات- خلافاً للمشـهور بين معاصری زماننا من القول بمالكيّتها- و أنّ رصيدها فی البنوک من قبيل مجهول المالک. و لا يمكن الاـلتزام بهـذا القول؛ ضـرورهٔ أنّه يسـتلزم وجوب استئـذان الحاكم الشـرعی بالنسـبهٔ لكلّ ما يؤخـذ من البنوک الحكوميـهٔ؛ لعـدم جواز

التصـرّف فيه من دون إذنه. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۴۷ هذا، مضافاً إلى لزوم بطلان جلّ المعاملات الرائجة فى المجتمعات العصـرية تجاريـة كانت أم بيوعاً أم وصايا أم غيرها؛ لارتباطها بنحو من الأنحاء بتلك البنوك الحكومية و هذا يستلزم تعطيل الحياة الاقتصادية؛ لأنّه و إن توقّف كلّ ذلك على إجازه التصرّف فى مجهول المالك من الحاكم الشرعى لكنّه حتّى مع فرض إجازته لا يمكنه تصحيح المعاملات الفاسـدة الواقعـة بواسـطة الأوراق النقديـة الصادرة من جهـة الحكومة التى ليست بمالكة لها، فلا يجوز أن تملّكها للناس. و أيضـاً يلزم وجوب استئـذان موظفى الدولـة من الحـاكم الشـرعى؛ لكونهم يتقاضون رواتبهم من البنوك الحكوميـة، و حيث إنّ جميع أموالهم من قبيـل مجهول المالـك فلا تصـحّ معاملتهم و لا يملكون شـيئاً، و من الواضـح أنّ الحاكم الشـرعى إنّما يجوّز التصـرّف فى مجهول المالـك لخصوص الفقراء و المحتـاجين على المشـهور، ممّـا يلزم إعاقـة التصـرّف فى تلـك الأـموال. و كـذا يلزم عـدم جواز المعاملة مع الدول و الحكومات الوضـعيّة؛ لعدم جواز تصرّفهم فيما ينتقل إليهم من مال مجهول المالك، و عليه فلا يجوز التصرّف فى شىء من البضائع المسـتوردة من تلك الـدول. أضف إلى كلّ ذلك عـدم جواز أخذ الخمس و الزكاة إلّا بعنوان مجهول المالك، مع أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) لا يلتزمون بأخـذها إلّا بذاك العنوان، و لذا يصـرفون كلًّا منهما فى مصارفه الخاصّة. هذا مضافاً إلى أنّ أخذ تلك الوجوه الشرعية فرع ثبوت الملكية، فإذا كانت من قبيل مجهول المالك لم يتعلّق بها خمس الأرباح، و السيرة قد قامت على أخذها بناءً على ثبوت الملكية لها. و الإشـكال سار فى جميع المعاملات و سائر التقلّبات؛ لأنّ المرجع الوحيد فى نشر النقود الورقية هو الحكومـة التى لاـ تكون مالكه لها؛ لكونها من الأمور الاعتباريـة. و أقوى ما يمكن التمسّك به فى إثبات دعوى عـدم ملكيـة الحكومة الاعتباريـة: هو بحوث فقهيـة هامة، ص: ۳۴۸ أنّ الحكومـات من العناوين الاعتباريـة غير القابلـة للتملّك؛ لأنّ المالك لا بـدّ أن يكون شخصاً واقعياً لا أمراً اعتبارياً كالحكومـة. و هـذه الدعوى لا يمكن القول بها؛ لما عرفت من أنّه يلزم معه اختلال النظام فى المجتمعات قطعاً، مع أنّها دعوى بلا دليل، بل قـد قام الـدليل على خلافها. و الحقّ هو جواز تملّك العناوين الاعتباريـة و منها الحكومـة؛ لما عرفت مـن أنّ الموضوعـات تؤخـذ مـن العرف باسـتثناء الموضوعـات المخترعـة من الشـارع كالصـلاة و الصـوم، و أمّـا الموضوعـات العرفية كالملكيـة- مثلًا- فالعقلاء يرون صـحّة التملك سواءً كان لشـخص بعينه أو لأمر اعتبارى قائم بأشـخاص لهم ارتباط بمؤسسة أو جمعية أو ما شابه ذلك، و لا يخفى أنّ ملكيـة المؤسّـسة الكذائية لا تعنى ملكية أعضائها، و هذا المعنى واضح عند العقلاء لا يرتاب فيه أحد، فالعقلاء يعتبرون الحكومة كالوكيل على أموال المجتمع، الذى هو المالك بعنوانه- و هذا أيضاً عنوان اعتبارى- لتلك الأموال التى لو لم نقل بملكيّة العناوين الاعتبارية لكلّها فلا أقلّ هى مالكة لجلّها، و لمزيد من التوضيح نقول:

أقسام المالكين:

إنّ المالكين على أقسام خمسة: الأول: المالك الشخصى، كزيد و عمرو و بكر الذين لا شكّ فى جواز تملّكهم. الثانى: المالك بسبب الوقف و شـبهه، كالمسـجد و المدرسـة و غيرهما، فكلّ ما يوقف عليهما فهو ملك لهما؛ يجوز التصـرّف به مع رعايـة المصـلحة نقلًا و انتقالًا بالبيع و غيره، و كـذا نماءات الموقوف على المسـجد فهى ملك طلق للمسـجد لا يجوز فيها سائر التصـرّفات الناقلة؛ لكونها وقفاً طلقـاً للمسـجد لاـ وقفاً عليه، بـل لو كـانت وقفاً كـانت أيضـاً ملكاً غير طلق له. بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۴۹ و الحاصـل: أنّ الجهة الموقوف عليها تملك، سواء كان الملك طلقاً أم لا. الثالث: المالك الكلّى، كالوقف على الطلاب، أو على حجّاج بيت الله الحرام، أو على أبنـاء السبيـل، و لاـزمه صيرورة الموقوف ملكـاً لهم،- أعنى للعنوان المشـير إليهم- و إن كـان الوقف ملكاً غير طلق؛ لأنّ كلًّا من عنوان الطالب و الحاج و ابن السبيل عنوان انتزاعى، و حيث إنّ حقيقة الوقف هى التمليك يصحّ حينئذ تملّك هذه العناوين الانتزاعية، و عليه يصـحّ تملّك الجهات العامّـة الاعتباريـة، كالدولـة و المؤسّـسات و نحوها من العناوين الاعتبارية. الرابع: المالك الكلّى من غير ذوى الشـعور، كـالوقف على طبيعى المساجـد الموجود منهـا و ما سـيوجد. الخامس: ما يكون المالك فيه من قبيل العناوين الاعتبارية

المحضـة، كالمؤسسات و الجمعيات و الحكومات و العتبات المقدّسة و غيرها. ثمّ إنّ الظاهر عدم الفرق بين القسم الثالث و الرابع و الخامس؛ لكونها جميعاً من العناوين الاعتبارية؛ إذ لا يحتمل الفرق بين كون الشيء ملكاً لمسجد خاصّ أو لما ينطبق عليه العنوان، و بين كون الشيء ملكاً لعنوان اعتبارى كالمؤسسة و غيرها. بل يمكن أن يقال بعدم الفرق بين عنوان الحكومة و عنوان الطلاب و الحجاج؛ فإنّها جميعاً عناوين اعتبارية؛ فإنّه كما قد يتغيّر الموقوف عليهم من الطلاب كذلك قد يتغير من يندرج ضمن العنوان الاعتبارى، فإذا أمكن أن يكون الشيء ملكاً للمسجد فلما ذا لا يكون كذلك لعنوان اعتبارى يندرج تحته الأفراد؟! فتلخّص: أنّه لا إشكال فى ملكية العناوين الاعتبارية. و يمكن الاستدلال على ذلك بالأدلّة التالية: الأول: أنّ الملكية أمر اعتبارى لا تحتاج إلى مئونة كبيرة، فلا إشكال فى قيام أمر اعتبارى بأمر اعتبارى آخر، كما يشاهد نظيره فى الفسخ و الخيار القائمين بالملكية. الثانى: أنّ موضوعات الأحكام الشعرية تؤخذ من عرف العقلاء، و لا شكّ فى بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۰ جريان سيرتهم على اعتبار الملكية فى العناوين الاعتبارية. لا يقال: إنّ هذه موضوعات مستحدثة لا يمكن إثبات إمضاء الشارع لها. لأنّا نقول: أولًا: إنّه قد اتّفق كون المالك كلّياً، كالوقف على الحجاج فى الصدر الأول من الإسلام، مضافاً إلى عدم الفرق بين عنوان الحجاج و عنوان الطلاب و عنوان الحكومة؛ فإنّها جميعاً عناوين ذهنية اعتبارية مشيرة إلى أشخاص قد اندرجوا ضمن العنوان الكلّى؛ إذ لا فرق بين هذه العناوين و بين ما هو معروف بين الفقهاء. و ثانياً: لو سلّمنا عدم وجود مصاديق لمثل هذه الملكية الاعتبارية، فإنّ صرف كونها كذلك لا يمنع من شمول العمومات لها بعد تسليم كون العمومات من قبيل القضايا الحقيقية لا الخارجية، فحالها فى ذلك حال صدق السفر الفضائى على السفر، و العقد للمستحدث من العقود، و لو أنكرنا شمول الدلالة المطابقية لها فلا أقلّ من إلغاء الخصوصية، و القول بشمول العمومات لها.

مشروعية البنك الحكومى و الأهلى:

البنوك تارة: تكون حكومية صرفة، و يكون حكمها حكم سائر أموال الدولة و المالك لها هو العنوان الاعتبارى. و أخرى: تكون أهلية، و هى على قسمين: فتارة تكون شخصيّة، و أخرى يكون مالكها عنواناً اعتبارياً كصندوق القرض الحسن. و ثالثة: يكون البنك مشتركاً بين الحكومة و المواطنين؛ بأن يكون لكلّ منهما سهم و حصّة خاصّة. و جميع هذه الأقسام بما فيها العناوين الاعتبارية لا مانع من صحّتها، نعم، لو قيل بعدم مالكيّة الحكومة أشكل الأمر فى القسم الأوّل و أحد قسمى الثانى. فتلخّص ممّا ذكرنا أمور بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۱ ۱- لا يشترط فى المالك أن يكون عاقلًا و من ذوى الشعور. ۲- لا مانع من أن يكون المالك عنواناً اعتبارياً. ۳- الحكومة تكون مالكة، و تبقى أموالها على ملكها و إن تغيّر رؤساء الدولة و موظّفوها. و بذلك نختم الكلام عن الأمور التى شرعنا فيها الحديث، و نبيّن فيما يلى أحكام المعاملات البنكية، و حكم ما يؤخذ منها عن طريق إيداع الأموال فيها.

أحكام المعاملات المصرفية

أولًا: الحساب الجارى:

لا إشكال فى جواز و مشروعية الإيداع فى البنوك على نحو ما يسمّى ب- «الحساب الجارى»؛ لكونه من قبيل التمليك للمثل فى الذمّة، بعد ما عرفت حقيقته و أنّه من قبيل العناوين الاعتبارية، و كونه من الأمور المستحدثة لا يضرّ بصحته، فكم له من نظير! إذ كان يأتى أحدهم إلى التاجر الثقة و يودعه المال و يقول له: تصرّف فيه كيف شئت و ادفع إلىّ مثله إذا احتجت إليه، فالبنك مركز عام لمثل هذا المعنى الخاصّ. و حيث إنّه لا يتعلّق بهذا القسم من الإيداع ربح، فلا يتوجه إليه إشكال الربا و إن تصرّف فيه البنك

بضروب المعاملات. إنّما الكلام فى الربح الذى تعطيه بعض البنوك على هذا النوع من الحساب ترغيباً لأرباب الأموال فى الإيداع لديها، فما حكم ما يؤخذ منها بهذا العنوان؟ أقول: إن كان العقد بين البنك و أرباب الأموال مبتيّاً على إلزام البنك نفسه بإعطاء الأرباح لأرباب الأموال و أنّه بنحو الاشتراط بين البنك و صاحب المال فهو ممّا لا شكّ فى حرمته؛ من جهة كونه رباً محرّماً، و إن كان بعنوان التعهّد الابتدائى ترغيباً لأرباب الأموال لم يكن فيه إشكال؛ لعدم التزام البنك بدفع الربح. و الفارق بين هذين النحوين: هو أنّ لأرباب الأموال حقّ المطالبة بالربح على الأوّل و ليس بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۳ لهم ذلك على الثانى؛ لأنّ صاحب المال لا يرى لنفسه حقّاً يطالب به. إن قلت: كثيراً ما يكون هذا الربح داعياً إلى الإيداع فى البنوك، و هذا و إن لم يكن شرطاً صريحاً فى عقد افتتاح الحساب الجارى لكنّه شرط ضمنى قد بنى عليه العقد، فكأنّ البنك بعد إعلانه عن إعطاء الأرباح قد ألزم نفسه بالدفع لأرباب الأموال، و لو لا هذا الداعى لم يودعوا أموالهم، فيكون هذا قرضاً ربوياً. قلنا: إنّ مجرّد الداعى لا يضرّ بصحّة الإيداع و أخذ الأرباح إن لم يكن العقد مبتيّاً على الاشتراط؛ إذ لا يرى المقرض- صاحب المال فى القرض- نفسه دائناً بالنسبة إلى الزيادة، و لا المستقرض يرى نفسه مديناً بالنسبة إليها، كمن يعلم أنّ المستقرض يعمل بما هو المستحبّ من دفع مزيد شيء على القرض عند ردّه.

ثانياً: حساب القرض الحسن:

و هو مشترك فى الحقيقة مع القرض، و لا إشكال فى صحّته؛ لأنّه أمر مرغوب فيه عقلًا و شرعاً؛ لعدم تعلّق ربح فيه، غاية الأمر يكون البنك وكيلًا من قبل صاحب الأموال فى التصرّف بنحو خاصّ، كصرفه فى إقراض أرباب الحاجات، دون صرفه فى سائر المعاملات كالمضاربة و غيرها.

ثالثاً: حساب الادّخار أو الذخيرة:

و لا فرق بينه و بين الحساب الجارى من جهة كونه تمليكاً بالعوض فى الذمّة، بل الفرق بينهما من جهة عدم تصرّف صاحب المال فى هذا الحساب لمدّة طويلة نسبياً- و هو معنى الادّخار- بخلافه فى الحساب الجارى. و هذا الحساب بهذا المقدار لا إشكال فى جوازه شرعاً. إنّما الكلام فيما يجعله البنك لهذا النوع من الحساب من الجوائز و العطايا التى تخرج بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۴ لأرباب الأموال بالقرعة أو بغيرها، فهل يكون جعل هذه الجوائز من قبيل الشرط فى القرض، بحيث يتعهّد البنك و يشترط على نفسه إجراء القرعة فإن لم يعمل البنك بمقتضى الشرط أو امتنع من إعطاء الجوائز لكان لأرباب المال استجوابه و معرفة حال جوائزهم؟ أقول: لا إشكال فى أخذ الجوائز سواء كان عن طريق القرعة أو غيرها، لكن بشرط عدم كون الداعى إلى أخذ الجوائز مقدّماً على الداعى إلى الادّخار، و أمّا لو كان ذلك على نحو الشرط- صريحاً كان أو ضمنياً بحيث بنى عليه العقد- كان الأخذ حراماً؛ لكون حقيقة هذا الإيداع هى الإقراض للبنك، و لا يجوز فى القرض الشرط الذى يجرّ نفعاً لصاحب المال؛ لدخوله فى الربا. و المناط فى ذلك هو ما عرفته: من أنّ البنك إن كان قد ألزم نفسه- فى صورة الاشتراط- بالدفع و صاحب المال يرى لنفسه حقّ المطالبة كان ذلك محرّماً، و نكتة التفصيل فى ذلك هى التفريق بين الداعى فى المعاملة و الشرط فى ضمن العقد، و لهذا تردّد فى الحلّية أو صرّح بعدمها بعض أكابر المعاصرين. و الحقّ ما ذكرنا من أنّ البنك لو تعهد بذلك و من جانب واحد- أى بلا اشتراط بينه و بين صاحب المال لا بالشرط الصريح و لا بالشرط الضمنى المبنى عليه العقد- كان الربح حلالًا، و أمّا لو نويا الاشتراط بأى نحو كان فقد دخل فى الربا و كان حراماً. و المهم فى معرفة الحكم هو التفريق بين الداعى و ما يكون من قبيل الاشتراط؛ فكلّ زيادة لا تكون بمقتضى الشرط فى العقد- صريحاً أو بعنوان ابتناء العقد عليها- فهى لا تضرّ بصحّة العقد، و كلّ ما كان شرطاً- حتّى اشتراط جعل صاحب المال طرفاً فى القرعة أصابت اسمه أو لم تصب- كان ذلك حراماً، و كذلك الكلام فى الأرباح. و الحاصل: أنّ صاحب المال لو رأى نفسه مستحقّاً

للجائزة فطالب بها البنك كان بحوث فقهيـة هامة، ص: ۳۵۵ من قبيل الشرط الضـمنى و هو حرام، أمّا لو لم يرَ نفسه مسـتحقّاً لها و لم يطالب بشـىء لكنّه يعلم أنّ البنـك عـادةً يمنحه الجوائز لم يكن هنـاك إشـكال. ثمّ إنّ تعهّده البنـك بـذلك لو كـان داعيـاً لافتتاح الحسـاب لـديه لم يتحقّق الربـا إلّـا بالإلـزام و الالـتزام من الطرفين، و من هنـا يتوجّب على الفقيه توجيه النـاس و تعليمهم لئلّا يقعوا فى الحرام، و قـد عرفت تأثير نيّـة صاحب المال تأثيراً تامّاً. و من هنا يتّضح عدم صـحّة ما ذهب إليه بعض الأعاظم من أنّ تعهّد البنك من جانب واحد بدفع الجوائز يكون من قبيل الشـرط الضـمنى و لو لم يكن مصـرّحاً بقبول ذاك الشرط. و وجه عدم الصحّة ما عرفت من أنّ تعهّـد البنـك قـد يكون داعيـاً لافتتـاح الحسـاب، لكن صـاحب المال لا يرى نفسه مسـتحقّاً لشـىء، و هـذا ممّا لا إشـكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا قبل صاحب المال ذاك الشرط و وقع عليه العقد، فالدقّة فى المسألة تقتضى التفصيل بين الصورتين.

رابعاً: حساب الإيداع الثابت الأجل:

هناك قسم آخر من أقسام الحسابات المصـرفية، و هو ما يسـمّى ب- «حساب الإيـداع الثابت الأجل»، و هذا الأجل يكون تارةً طويلًا و أخرى متوسـطاً و ثالثة قصيراً. و هذا القسم بظاهره حرام بجميع شقوقه المذكورة؛ لأنّه زيادة فى القرض. ربّما يقال: إنّ هذا الحساب لا يـدخل فيه الربا المحرّم؛ لأنّ مناط حرمة الربا هو الاسـتغلال، و صاحب المال بافتتاحه الحساب لا يسـتغلّ البنك، فليس فى هذا القسـم من الودائع ما يوجب الحرمـة. أقول: إنّ ما ذكر فى الروايات من المفاسد المترتبة على الربا إنّما هو من باب حكمة تحريم الربا لا علّته، و الحكم لا يـدور مـدار الحكمـة، و عليه: فالقرض مع الشـرط ربا محرّم سواء ترتّب عليه شـىء من المفاسـد أم لا. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۶ إلّا أن يرجع إلى واحـد من العقود الشرعية؛ كما حاول إرجاعها إليها جمع من الفضـلاء فأدرجوه فى العقود الشـرعية حيث رأوه قابلًا للدخول تحت عنوان المضاربة، كما ذكروا لذلك ضوابط و حدوداً، و ذلك بأن يصـير البنك عاملًا و صاحب المال مضارباً و الربـح يقسّم بينهمـا، لكن يرد على هـذا البيـان إشـكالات أربعـة: الأول: ما عليه بعض الفقهاء من اشتراط النقـدين فى المضاربـة، و الأوراق ليست منهـا. و جوابه: مـا عرفت من صـحّة المضاربـة بـالنقود الورقيـة أيضاً؛ لشـمول عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «۱» لهـذا النوع من المضاربـة، و لعـدم قيام دليل على اعتبار هـذا الشـرط- تخصيصـها بالنقـدين- بعنوان كونها القدر المتيقن، كما ذهب إليه البعض، فإنّ دليل العموم لفظى لا لبّى، فلا وجه للاقتصار فيه على القـدر المتيقن، هـذا مضافاً إلى عـدم إجماع تعبّدى فى البين. الثانى: اشترط كثير من الفقهـاء كون المضاربـة فى التجارة، و أعمال البنوك لا تنحصـر فى التجارة، بل هى أعمّ منها، كتشـغيل الأموال فى المصانع و بناء المسـاكن و تعبيـد الطرق و الزراعـة و غيرهـا. و جوابه: قـد تبيّن ممّـا تقـدّم فى الجواب عن الأوّل: من عـدم قيام الـدليل على اعتبار ما ذكروه إلّا اقتصاراً على المتيقن. حيث رأوا- كما يظهر من كلماتهم- المضاربـة مخالفـة للأصول فأخـذوا بالقدر المتيقّن، مضافاً إلى ما تقـدّم من شـمول الدليل لجميع العقود إلّا ما خرج بالدليل، حسب ما تقتضـيه القاعدة من صـحّة جميع العقود العقلائية إلّا ما خرج منها بالـدليل، و مع فرض عـدم شـمول عنوان المضاربة لها فلا أقلّ من كونها عقداً صـحيحاً سواء أطلق عليها المضاربة أم لا. و أمّا الإجماع بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۷ فلا يجرى فى المقام؛ لعـدم وجود إجماع تعبّدى فى البين كاشف عن قول المعصوم (عليه السـلام)؛ لأنّ المعاملات أمور عقلائية، و بناء الشـرع على إمضاء المعاملات الدارجة بين العقلاء و منها المضاربة، إلّا فيما صرّح بفساده منها. الثالث: أنّ المعروف عنـدهم لزوم كون المنفعـة على نحو السـهم الكسـرى المشاع كالنصف و الثلث و الربع، دون المقـدار المعيّن و المقطوع كعشـرة آلاـف درهم، كمـا هو المتعـارف و عليه العمـل فى البنوك، حيث يعيّن البنـك سـهم المضارب من الربـح مقطوعاً مهما كان مقـدار الربح. و جوابه: أنّه- أيضاً- لا دليل معتدّاً به على اشتراط صـحّة المضاربة بوقوعها على الكسـر المشاع خاصة، و لذا أفتى بعض المحقّقين كصـاحب العروة بعـدم الـاشتراط. نعم، يشـترط فى تعيين المقـدار كون الربـح أكثر من ذلـك المقـدار المعيّن بحيث يبقى للعامـل شـىء أيضاً، كما إذا ضارب بمائـة ألف درهم و جعل لرأس المال عشـرة آلاف مع كون مجموع المنفعـة خمسـة عشـر ألفاً أو عشـرين ألف درهم، و هذا المعنى حاصل فى أكثر البنوك إلّا ما ندر منها. ثمّ إنّه مع تسليم اشتراط وقوع المضاربة على الكسر المشاع

يمكن تصحيح المضاربة إذا كانت على المقدار المعيّن للمضارب، و ذلك بتوكيل المضارب العاملَ فى تعيين أى سهم مشاع أراد، و بتوكيله العامل بعد ذلك فى المصالحة على السهم المعيّن بمقدار معيّن يؤدّيه إلى المضارب شهرياً مثلًا. و لا يخفى جواز أخذ المضارب المقدار المعيّن أو الأقل منه من العامل قبل حصول الربح دفعة؛ بمعنى أنّه يأخذه قرضاً حتّى حين حصول الربح ثمّ يوضع منه المقدار المأخوذ. الرابع: أنّه يشترط فى المضاربة كون الخسارة- مع عدم التعدّى أو التفريط- على رأس المال، لا على العامل- كما هو المتعارف فى البنوك- و لا عليهما؛ حيث يتقبّل بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۸ البنك الخسارة من دون احتسابها من رأس المال، فالبنك يتحمّل الخسارة بعنوان كونه عاملًا، و لا يتحمّلها صاحب المال. أقول: و هذا الإشكال قوى، سيّما مع ملاحظة ما ورد فى الرواية المعتبرة التى ظاهرها أنّه لو اشترط كون الخسارة على العامل لم تكن مضاربة بل كانت قرضاً، و لكن صرّح فى العروة الوثقى «۱» بجواز ذلك فى المضاربة؛ لعدم كون هذا الشرط- أى كون الخسارة على العامل- مخالفاً لمقتضى العقد، نعم هو مخالف لإطلاق العقد فلذا لا مانع منه، نظير اللزوم؛ فإنّه مقتضى إطلاق عقد البيع، و معه يصحّ جعل الخيار فيه. صحيح أنّ طبع المضاربة الأوّلى كون الخسارة على رأس المال، لكن يجوز العدول عنه بالشرط، كما أنّ طبع البيع الأوّلى يقتضى اللزوم مع أنّه يجوز لكلّ من الطرفين جعل الخيار فيه. و الذى يهوّن الخطب هو أنّ الخسارة فى الغالب لا تكون على البنك- العامل فى المقام-؛ لأنّه يفرّق أمواله فى ضروب مختلفة من المعاملات بحيث إذا خسر بعضها لم يخسر البعض الآخر منها؛ لدقّته فى هذا الأمر بحيث يطمئنّ إلى كونه مفيداً له و للمضارب، فلا توجد خسارة فى البين ليبحث عن المتحمّل لها. هذا مضافاً إلى أنّ كون الخسارة على العامل يخالف إطلاق العقد لا مقتضاه، و الشرط الباطل هو ما يخالف مقتضى العقد دون إطلاقه. و الحاصل: أنّ ذكر الشرط- و هو كون الخسارة على العامل- يوجب فساد المضاربة و صيرورتها قرضاً، فلا يستحقّ صاحب المال شيئاً. نعم، لو لم يرَ صاحب المال نفسه فى جميع ذلك مستحقّاً للربح و كان يعلم بأنّ البنك يضيف إلى ماله ربحاً- استحقّ أو لم يستحقّ- جاز له أخذ الربح؛ لعدم كون هذا الربح فى مقتضى العقد بحوث فقهية هامة، ص: ۳۵۹ ليكون رباً، بل كان ملتزماً به من طرف واحد و هو البنك، فتأمّل. و الأحوط عدم ذكر هذا الشرط فى معاملات البنوك؛ لتسلم عن الإشكال.

خامساً: القروض البنكية:

بقى الكلام فى آخر قسم من أعمال البنوك، و هو القروض التى تدفعها البنوك للناس فى سبيل المضاربة ثمّ تستردّها مع الزيادة، فهل يمكن تصحيحها بعقد المضاربة- بأن يكون البنك مضارباً و المقترض عاملًا بعد تعيين مقدار من الربح الحاصل- أم لا؟ أقول: هذا القسم من أعمال البنوك أشدّ إشكالًا؛ لأنّ ما يؤخذ من البنوك لا يصرف فى المضاربة بل يصرف فى بناء المساكن أو تعميرها، مضافاً إلى عدم تقبّل البنك الخسارة المحتملة، و للتخلّص من محذور الربا هذا لا بدّ فى كلّ مورد من اختيار عقد يناسبه، ففى مورد المضاربة لا بدّ من تحقّق شروطها، و فى موارد البناء و العمران كذلك؛ و ذلك بأن يدفع البنك قروضاً لذوى الحساب و يشاركهم فى مشاريعهم، كأن يشترى قطعة من أرضه بمبلغ من الثمن و يعطيه إيّاه نقداً، ثمّ بعد إتمام البناء يبيعها منه بمبلغ أكثر منه نسيئة، و لا مانع منه. ثمّ إنّ جميع ما ذكرنا من توجيه للإشكالات المتقدّمة فى تصحيح أعمال البنوك يتوقّف على قصد العقود المذكورة- من ناحية طرفى العقد- قصداً جدّياً لا صورياً. و ممّا لا يخفى ذكره أنّ جماعة من الفضلاء ذكروا لجميع أعمال البنوك طرقاً مشروعة لتكون قانوناً لنظام البنوك، و لا يبعد مطابقة تلك الطرق لما هو المذكور فى الكتب الفقهية، و لكن من المؤسف وجود الاضطراب الشديد فى نظام البنوك فى خصوص هذا القسم من المعاملات.

أحكام الأوراق المالية

اشارة

إنّ من أهمّ المسائل المستحدثة فی الفقه الإسلامی، بحث الأوراق المالیة فإنّ هناک عدّة تساؤلات تثار حول هذه المسألة: منها: أنه هل یجری علی الورق المصرفی أو النقود الورقیة جمیع أحکام الدرهم و الدینار أم لا؟ و هل یحرم فیها الربا المعاوضی و ربا الدین کما یحرم فیهما؟ فمثلًا هل یجوز بیع عشرة آلاف تومان من الورق المصرفی الموجود الیوم بإحدی عشرة ألف بعد خمسة أشهر؟ و منها: أنه هل تجوز المضاربة بالأوراق المالیة أم لا؟ فإن هناک کثیراً من الفقهاء یرون اشتراط صحّة المضاربة بوقوعها علی النقدین أی الدرهم و الدینار. و منها: هل یشترط فی صحّة بیع الورق المصرفی، القبض فی المجلس کما هو شرط فی بیع الصرف؟ و منها: هل یجب فیه شیء من الزکاة کما یجب فی النقدین؟ و أخیراً هل یجوز أخذ الزیادة فیما إذا أقرض مقداراً معیناً من هذه النقود فمضت علیه عدّة سنوات و ارتفع فی هذه المدّة التضخم المالیّ و سقطت القوّة الشرائیة الموجودة فی هذه الأوراق بحیث إن المائة تومان مثلًا فی السنوات الماضیة تعادل المائتین أو المئات من هذه الأوراق فی الزمان الحاضر؟ مع أنه لا یجوز ذلک قطعاً فیما إذا أقرض شیئاً من الدراهم أو الدنانیر و لذلک لا یجوز أخذ خسارة تأخیر تأدیة بحوث فقهیة هامة، ص: ۳۶۱ الدین فإنه یعدّ من الربا المحرّم. و لا یخفی أنه إنّما نشأ التضخم المالی عند ما راجت النقود الورقیة بین الناس فإنه بعد ثبوت قیمة هذه النقود و ارتفاع قیمة سائر الأجناس یحصل التضخم، بینما لم یکن هذا النوع من التضخم قبل رواج الأوراق المصرفیة عین و لا أثر و ذلک للتعادل النسبی الموجود بین قیمة الأجناس المختلفة من جانب و النقدین (أی الدرهم و الدینار) من جانب آخر بحیث إذا حصل الارتفاع أو الانخفاض فإنه حصل لکلیهما بنسبة متساویة تقریباً. و للإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من الإشارة إلی أمرین مُهمین:

الأمر الأوّل – أنّ الأشیاء من حیث المالیة علی ثلاثة أقسام

۱– مالیة ذاتیة:

هناک بعض الأشیاء ذات مالیة ذاتیة و هی الأشیاء المشتملة علی خصلتین: ۱- کونها مفیدة للإنسان، ۲- عدم وفورها فی الخارج کالأغذیة و وسائل النقل خلافاً للهواء و ضوء الشمس فإنه مع احتیاج الإنسان إلیهما فی بقائه و حیاته لا یبذل بإزائهما شیئاً من المال و ذلک لوفرتها فی الخارج. و هذه الأشیاء لا یمکن سلب المالیة عنها و إسقاطها عن المالیة فإن المالیة من ذاتها و سلب الذاتی محال، خلافاً للأوراق النقدیة حیث یمکن إسقاطها عن الاعتبار کما قد اتفق فی بعض الدول.

۲– مالیة شبه اعتباریة:

و هی کما فی الأحجار الکریمة من الأشیاء التی یری العقلاء لها قیمة و إن لم تکن کثیرة الفائدة للإنسان، و لعلّ من هذه الأشیاء الذهب فإنه و إنْ یمکن أنْ یصنع منه بعض الأشیاء المفیدة لکنه لیس بحیث یوجب له هذه القیمة الفائقة. و من هنا توهم أن مالیة الذهب اعتباریة قد نشأت من اتفاق العقلاء علی ذلک (أی إعطاءه المالیة) و لکنّه فاسدٌ. بحوث فقهیة هامة، ص: ۳۶۲ فإن حاجة الإنسان إلی هذه الأشیاء ذات المالیة الشبه الاعتباریة لیس أمراً موهوماً و ناشئاً من محض الاعتبار بل الحاجة إلیها کالحاجة إلی الأغذیة و المسکن و المرکب حیث تمثل أمراً واقعیاً، و ذلک لأن حاجات الإنسان لا تنحصر فی الحاجات الضروریة بل هناک بعض الحاجات ذات جذور عمیقة فی عواطف الإنسان و مشاعره توجب المالیة لبعض الأشیاء کالحاجة إلی التزین ببعض أدوات الزینة. أضف إلی ذلک وجود خاصیة فی الذهب لا توجد فی غیره، و هو بقاؤه طوال الأزمنة المتمادیة بلا أیّ تغییر و لا فساد، الأمر الذی أوجب له مالیة ذاتیة، فإنّ البشر یمیل للبقاء فیطلب کلّ شیء یوجد فیه هذه الحالة. و من هنا یتضح عدم تمامیة ما ذهب إلیه بعض

الأعلام من أنّ سرّ مالية الذهب الغالية عند نوع البشر هو تسليط الله تعالى جنوناً عليهم لكى يطلبوا الذهب و يعتبروا له مالية حتّى يقوم عليه نظام حياتهم الاقتصادية فهذا جنون إلهى لمصلحة نوع البشر و إدارة أمور معاشهم فإنه لو لا ذلك لتعطّل أمر الاقتصاد. لكنك قد عرفت أن للذهب مالية ذاتية لا اعتبارية.

۳- مالية اعتبارية:

كالنقود الورقية فإن ماليتها بيد المعتبر و هو فى زماننا الدولة أو الحكومة، فإنك ترى أن قطعة صغيرة من الورق المصرفى تعتبر له مالية كثيرة بحيث تشترى به أشياء غالية مع أن مالية نفس تلك القطعة من الورق قليلة جدّاً، و ترى أن نفس تلك الدولة تسقط بعض أوراقها المصرفية عن المالية فلا تبذل بإزائها شىء من المال، و هذا يعبر بوضوح عن المالية الاعتبارية فى هذه الأوراق بحيث يكون أمر وضعها و رفعها بيد المعتبر خلافاً للمالية الموجودة فى الأحجار الكريمة مثلًا، فإنه لا يمكن لأحد من الناس إسقاطها عن المالية. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۳ و لكن لا- يذهب عليك أنّ تمام المالية الموجودة فى النقود الورقية لا تنشأ عن اعتبار الحكومة، بل هناك عامل آخر يؤثر فى مالية هذه الأوراق و ذلك ما يعبر عنه بالرصيد. و الرصيد بعد نشوء الأوراق المالية و رواجها بين الناس قد برز بأشكال مختلفة: ألف- الدرهم و الدينار، فإن الحكومات فى بدو ظهور الورق المصرفى كانوا يطبعون تلك الأوراق و يكتبون عليها «قابل للتبديل بالدرهم و الدينار» ثمّ نسخت هذه الطريقة. ب- جميع الأشياء الموجودة فى خزانة الدولة ذات قيم غالية من الدرهم و الدينار و الأحجار الكريمة و الذهب و أمثالها بلا إمكان تبديل بينها و بين الأوراق المصرفية إلّا أن الحكومة نفسها كان بإمكانها أن تبدّل نقودها الورقية بالدرهم و الدينار أو غيرها من الأشياء الثمينة. ج- الثروات القومية كالمعادن و النفط. د- التزام الحكومة بتنفيذ أنواع المبادلات و المعاملات النقود الورقية التى اعتبرتها ذات مالية و روّجتها بين الناس، و اليوم يُشاهد فى كثير من الدّول ليس للنقود الورقية رصيد معيّن بل قد تقتضى ضرورة نشرها التزام الحكومة بتنفيذ المعاملات بواسطتها و اعتبارها ذات مالية معيّنة. فنستنتج أنّ الأوراق المالية ليست لها مالية ذاتية بل هى مالية اعتبارية مبتنيةً على أمر واقعى و هو الثروات القومية تارة، و أخرى التزام الحكومة بالمعاملة معها، و لهذا إذا أرادت الحكومة أن تلغى اعتبار بعض الأوراق المصرفية الرائجة فى بلدها فتعلن ذلك للناس و تضع لهم مهلة معيّنة لتبديل الأوراق الرابحة بالأوراق الجديدة المعتبرة لدى الحكومة. و من هنا يتضح أن النقود الورقية لا تعبّر دائماً عن مقدار بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۴ معيّن من الذهب و الفضة الموجودين فى خزانة الدولة فلا- تجرى عليها جميع الأحكام المرتبطة بالذهب و الفضة، فينبغى الالتفات إلى ذلك فإنه سوف يفيدك فى هذا البحث. هناك قسم آخر من الأوراق، ليس بورق نقدى أو ورق عملة لكنّه ذو مالية معيّنة اعتبارية كطوابع البريد فإنّ أمر ماليته بيد الحكومة لكنّه لا يقبل التبديل بالنقود بل إنّما تنجز فى قباله خدمة بريدية و هكذا بطاقات الباص و القطار و الطيّارة التى تتم فى قبالها خدمات نقلية معيّنة.

الأمر الثانى: تأريخ نشوء الأوراق المالية

اشارة

الأمر الثّانى: من الأمور التى يجب تقديمها لمحة تأريخية عن كيفية نشوء الأوراق المالية و تحولها عبر الزمان، فإن الوقوف على ذلك يعيننا فى معرفة الموضوع الدقيق، و لا- يخفى أن التعرف على موضوعات الأحكام بصورة دقيقة يعدّ من وظائف الفقيه المهمّة فإنه بدون ذلك لا يقدر على استنباط أحكامها، فما اشتهر من أنّ معرفة الموضوع ليس من شئون الفقيه، فإنه من المشهورات التى لا أصل

لها، فنقول و على الله الاتكال: كانت المعاملات فى قديم الأيّام و عند بزوغ المدنية البشرية بصورة المقايضة أو تبادل السِلَع و ذلك لعدم وجود النقود ليتداولونها بينهم، فصاحب الحنطة مثلًا كان يبادل سلعته بشيء من الأرز أو الشعير أو شيء آخر ممّا كان يحتاج إليه. و هذا الشكل من المعاملة قد بقى بعدُ فى بعض المجتمعات الصغيرة و كذلك يشاهد فى أيّامنا بين بعض الدول التى لا تقبل نقود بعض آخر و يسمّى بالتجارة على نظام المقايضة. لكنّ بما أنّ هذا الشكل من المعاملة قد وجه مشاكل كثيرة كعدم احتياج أحد المتعاملين إلى سلعة الآخر، و صعوبة حمل السلع إلى المسافات البعيدة خصوصاً إذا كانت ذات حجم كبير، كل هذه الأمور و أمثالها سببت فى ظهور فكره إبداع النقود بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۵ فى ذهن البشر، فأخذوا يبحثون عن شيء ذى مميّزات ثلاث: ألف- كونه مقبولًا عند عامة الناس بحيث يمكن لهم أن يقضوا حاجاتهم المعاملية معه. ب- كونه سهل الانتقال من مكان إلى آخر. ج- كونه غير قابل للفساد. و هذه الميزات كانت مجتمعة فى الذهب و الفضة، فقطعوها إلى قطعات صغيرة و جعلوا عليهما نقوشاً مختلفة دالّة على رواجها فى مملكة معيّنة و اعتبارها فيها، و هكذا ظهرت الحاجة إلى سَكّ النقود (ضرب السكة)، و سمّى النقد المصنوع من الذهب ديناراً، و من الفضة درهماً، و إنّما صنع الأوّل للمعاملات الضخمة، و الثّانى للصغيرة، ثمّ لمّا احتاجوا إلى نقود أصغر من الدرهم، اخترعوا قطعات نقد من النحاس، و مضت على ذلك أزمنة طويلة إلى أن برزت مشكلة أخرى و هى لزوم مقادير كثيرة من الدرهم و الدينار للمعاملات الضخمة و صعوبة حملها فى الأسفار، و قد قارن هذا الأمر، ظهور صنعة الطبع و اختراع أنواع مختلفة من القرطاس، فاستفادوا منه كأداة للمبادلات و بما أن القرطاس لم يكن بنفسه ذا مالية معتنى بها، جعلوا له رصيداً معيناً و طبعوا قطعات مختلفة منه مع الختم و التوقيع و التشريفات الرسمية لئلّا يغش فيه. و هكذا ظهرت النقود الورقية و بقيت رائجة فى مختلف الدول إلى يومنا هذا، و قد عرفت قدرة الحكومة و التزامها بتنفيذ المبادلات بواسطة هذه النقود يعدّ أهمّ رصيد لها، و إن يوجد فى جنبها بعض الأرصدة الأخرى، كالثروات القومية و سبائك من الذهب و الفضة، لكنّها لا تعادل دائماً مقدار النقود الموجودة فى المملكة، لكن هذا لا يعنى أنّ للحكومة حق طبع أى كمّية من هذه النقود و نشرها بين الناس لأن بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۶ ذلك يؤدى إلى التضخم المالى. و ممّا ذكرنا يظهر أن النقود الورقية تختلف ماهيةً عن الدرهم و الدينار و إن يمكن جعلهما رصيداً لها فى بعض الأوقات، لكنّه لا يعنى جواز تبديلها بالذهب أو الفضة إلّا فيما إذا كان الورق حوالة إليهما، خلافاً لما هو الموجود فى النقود الورقية الرائجة اليوم، فإنها تعدّ بنفسها مالًا مستقلًا بقطع النظر عن إمكان تبديلها بالذهب أو الفضة و عدمه، فاحتفظ بهذه النتيجة فإن الدقّة فيها تعيننا على الإجابة عن الأسئلة التى طرحناها فى صدر البحث.

[أسئلة تثار حول الأوراق المالية]

[السؤال الأول منها: هل يجرى الربا فى النقود الورقية

أو يختص ذلك بالدرهم و الدينار؟ و الجواب: أن الربا على قسمين: قرضى و معاوضى، و لا شكّ فى جريان الربا القرضى فى النقود الورقية أيضاً، فلا يجوز أخذ الزيادة فى القرض و لو كانت قراءة سورة من القرآن. أمّا الربا المعاوضى بحيث يعاوض (۱۰۰۰) تومان مثلًا مع (۱۱۰۰) تومان، فنقول إنه لا يجرى فى الأوراق المالية خلافاً للدرهم و الدينار حيث يجرى فيهما و ذلك لاختصاص الربا المعاوضى بالمكيل و الموزون، و من الواضح أن الدرهم و الدينار لكونهما ذهباً و فضة يعدّان من الموزونات بينما النقود الورقية تعدّ من المعدود. نعم، لو كانت النقود الورقية فى الواقع حوالة إلى الدرهم و الدينار لجرى فيها الربا المعاوضى، لكنك قد عرفت أنّ لها مالية مستقلة، و أمّا الرصيد فهو يشبه العين المرهونة، فكما أن العين المرهونة وثيقة عند الدائن قبال المديون، كذلك الرصيد شبه وثيقة عند الناس قبال الحكومة، فإنّ مالك الورق المصرفى يعدّ دائناً و الحكومة مديوناً، و وثيقة هذا الدين هو ذاك الورق. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۷ و بناءً على هذا أفتى بعض الفقهاء بجواز بيع مقدار من النقود الورقية بأكثر منها فى مدّه معيّنة، كمن يبيع اليوم

ألف تومان مثلًا بألف و مائتين تومان بعد شهرين، بشرط أن يكون قصده الجدّى هو البيع لا أخذ الزيادة فى القرض، فإنه لا يجوز قطعاً لكونه من الربا المحرّم و لنا على هذا الكلام إشكال يمنع عن صحّة المعاملة، و هو أن النقود الورقية تجعل فى عرف العقلاء ثمناً لا مثمناً و لذا لا يقدم على بيعها إلّا من كان قاصداً لإعطاء القرض إلى غيره و أخذ الزيادة فيه، و عليه فلا يشمل الأمر بالوفاء فى قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) بيع النقود الورقية و شراءها، فإن المراد من العقود فى الآية هى العقود المتعارفة الرائجة بين العقلاء فلا تشمل جميع العقود. نعم، يجوز بيع الأوراق المالية فى موردين لا ثالث لهما: الأوّل: تبديل النقود المختلفة بعضها ببعض كمن يبيع الدولار بالريال فإن هذه المعاملة عقلائية و رائجة بين العقلاء. الثّانى: تبديل الدين المؤجل بالحال كما إذا كان لزيد مثلًا دينٌ مؤجل على عمرو بمقدار مائة ألف تومان و كان وقت استحقاقه بعد شهر، فيبيع زيد هذا الدين من عمرو بتسعين ألف تومان حالًّا. هذه المعاملة أيضاً لا ـ إشكال فى صحّتها لرواجها بين العقلاء. و الظاهر أن العقلاء لا يعرفون لمعاملة النقود الورقية إلّا ثلاثة موارد، اثنان منها ما ذكرناه آنفاً و المورد الثّالث هو القرض الذى عرفت أنه لا يجوز أخذ الزيادة، فيه فإذا لم يكن بيع الورق المصرفى لتبديله بنقد آخر أو تبديل الدين المؤجل بالحال، فلا ـ دليل على جوازه، بل الدليل على خلافه لعدم تعارفه بين العقلاء، فيحرم، و لا أقل من وجوب الاحتياط فى تركه.

السؤال الثّانى من الأسئلة المطروحة حول الورق المصرفى

التى طرحناها فى بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۸ صدر البحث كان: أنه هل تجوز المضاربة بالنقود الورقية أو لا؟ المشهور بين الفقهاء اشتراط صحّة المضاربة بوقوعها بالدرهم أو الدينار، و عليه فلا يصحّ شىء من المضاربات الواقعة فى زماننا لعدم وقوعها على الدرهم أو الدينار، و لكنك بعد الخبرة بما ذكرناه سابقاً تعرف عدم صحّة هذه النظرية، و ذلك لعدم كون الورق المصرفى حوالة إلى الدرهم أو الدينار حتّى يجرى عليه حكمهما. هذا و قد أفتى بعض الأعاظم بصحّة المضاربة بكلّ شىء بشرط أن لا يكون عروضاً، و عليه فتصح المضاربة بكل نقد من النقود الرائجة ديناراً كانت أو ريالًا أو دولاراً أو غيرها. أقول: حتّى لو لم نقل بصحّة هذا القول، بل قلنا أنه يعتبر فى صحّة المضاربة وقوعها بالدرهم أو الدينار، فلا سبيل لنا فى إنكار صحّة المضاربة بالنقود الرائجة، و ذلك لا بما أنها مضاربة شرعية، بل لأنها عقد مستحدث مشتمل على جميع شرائط الصحّة، فيشمل قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، و إن لم يسمّ مضاربة لأنه ليس للتسمية دخل فى صحّة العقود، إذ المضاربة ليست موضوعاً لأحكام خاصّة فى أخبارنا، فالملاك فى صحّة كلّ عقد هو شمول «أَوْفُوا» له، قديماً كان ذاك العقد أو حديثاً، و لا يخفى أن قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) قضية حقيقية لا خارجية، فيشمل جميع العقود الرائجة بين العقلاء حتّى المستحدثة منها. و من هنا يتضح أنّ ما درج فى زماننا من إعطاء شخص نقوداً معينةً لآخر لكى يصرفها فى الأمور الإنتاجية ثمّ تقسم المنفعة بينهما، عقد صحيح شرعاً و إن لم يسمّ مضاربة، فإن المعروف فى صحّة المضاربة اشتراط وقوعها فى الأمور التجارية دون الإنتاجية كأحداث المصانع، و لكن قبول هذا الشرط لا ينتج عدم صحّة تشغيل رءوس الأموال فى الأمور الإنتاجية، و ذلك لأنه عقد مستحدث عقلائى مشمول بحوث فقهية هامة، ص: ۳۶۹ لقوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، سَمِّه ما شئت.

السؤال الثّالث: كان فى بيع الصرف بالنقود الورقية

، فإن من الشرائط المعتبرة فى بيع الصرف (و هو بيع الدرهم و الدينار) وقوع القبض فى المجلس، فهل يعتبر هذا الشرط فى بيع النقود الورقية، أو لا ـ؟ قد عرفت ممّا تقدّم أن النقود الورقية ليست هى الدرهم و الدينار و لا حوالة إليهما، فلا يعتبر فى بيعها ما يعتبر فى بيعهما، و منها (أى ممّا يعتبر فى بيع الدرهم و الدينار التى لا تعتبر فى بيع النقود الورقية) القبض فى المجلس كما لا يعتبر ذلك فى سائر المعاملات.

السؤال الرّابع: فى موضوع زكاة النقدين

، فهـل تجرى الزكـاة المعتبرة فى النقـدين، بالنسبة إلى النقود الورقيـة أو لاـ؟ أقول: إنّما تجب الزكاة فى النقـدين إذا كانا مسـكوكين رائجين و بما أن الورق المصـرفى ليس بشـيء من النقدين، أعنى الذهب و الفضة و لا مسكوكاً فلا تجب الزكاة فيه. سـلمنا أن مالك النقود الورقية، يملك فى الواقع مقداراً مساوياً لتلك النقود، من الذهب و الفضة فى خزانة الدولة، فمن يملك عشرة آلاف تومان مثلًا فى زماننا، يملك سكّة ذهبيـة واحـدة لكنّه مع ذلك لا تجب فيها الزكاة إذا وصـلت إلى حدّ النصاب، و ذلك لأنه يعتبر فى النقد أن يكون مسـكوكاً بسـكة رائجة، بينما العملات الذهبية الموجودة فى زماننا ليست دارجة فى المعاملات الواقعة فى الأسواق بحيث تُجعل ثمناً للمبيع، بل إنها بنفسـها تحتسب مثمناً و يدفع الثمن بإزائها. و على هذا لو تملك شـخصٌ عشرات من هذه العملات الذهبية و حال عليهـا الحول، لم يجب فيهـا شـيء من الزكاة. بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۷۰ هـذا و لكن هنـا إشـكال، و هو أنّ المسـتفاد من مجموع الأخبار الواردة فى الزكاة، تقدير الله تعالى أقوات الفقراء فى أموال الأغنياء و هذا التقدير بمكان من التدقيق بحيث لو عمل الأغنياء بما وجب عليهم لمـا وجـد فى المجتمع فى ظلّ حكم إسـلامى فقير و لاـ محتـاج مسـكين. بيـان ذلـك: أن الشـارع الأقـدس قـد رأى أن المعاملات الرائجة بين الناس تنحصـر فى أمور ثلاثة من التجارة و الزراعة و تربية المواشـى، و التجارة فى قديم الأيّام كانت تدور على مـدار الذهب و الفضة، فلذا أمر الشارع بوجوب أداء زكاة النقدين فيما إذا أخرجا عن مدار المعاملة و حُبسا فى البيوت، و بما أنّ مدار المعاملات فى زماننا هى النقود الورقيـة، فتأتى فيه علّة وجوب الزكاة فى النقـدين فتجب فيها الزكاة، و بعبارة أخرى الزكاة إنّما تجب فى النقـدين بما أنهما نقـدان رائجان لا بما أنهما جنسان مخصوصان، فتجب فى كلّ نقد رائج ذهباً كان أو فضة أو غيرهما و إن أبيت عمّا ذكرنا و أخرجت الـذهب و الفضـة عن دائرة شـمول الزكاة لكونهما غير مسـكوكين رائجين فى زماننا، فكيف تقول بكفاية الزكاة لقضاء حاجات الفقراء مع أن أكثر المواشـى فى زماننا معلوفـة و ليست بسائمة حتّى تشـملها الزكاة فلا تبقى للزكاة إلّا الغلات الأربع و الزكاة الواجبة فيها إنّما هى نصف عشـرها، فهل هذا هو الزكاة التى وصـفت بأنها تسدّ حاجات الفقراء؟! أقول: أوّلًا أنّ ما يصـرف لسدّ حاجات المحتاجين ليس هى الزكاة فقط، بل هناك واجب مالى آخر و هو الخُمس، الذى يصرف نصفه بعنوان سهم الإمام فى الأمور المرضيـة عند الشارع، كإقامة الحوزات العلمية الدينية و طبع الكتب الإسـلامية و رفع حوائج الفقراء، و نصـفه الآخر بعنوان سهم السادة فى سـدّ حوائجهم، و من الواضح أن الخُمس أكثر مقداراً و مورداً من الزكاة، إذ الزكاة فى بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۱ الأنعام الثّلاثة و النقدين ۵، ۲ فى المائة و فى الزراعة ۱۰ فى المائة قبل إخراج مئونة السـنة، بينما مقدار الخُمس عشرون فى المائة و يجب فى جميع أربـاح المكـاسب بعـد إخراج مئونـة السـنة، فلو لم تكف الزكـاة لرفع حوائـج الفقراء يمكن صـرف الخُمس فى ذلـك. و ثانياً: هناك أحـاديث أخر تصـرّح بانحصار موارد الزكاة فى الأشـياء التسـعة المعروفـة. منها: ما فى معانى الأخبار عن أبيه عن محمّـد بن يحيى عن محمّد بن أحمد عن موسـى بن عمر عن محمّد بن سـنان عن أبى سعيد القماط عمّن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الزكـاة؟ فقـال: وضع رسول الله (صـلى الله عليه و آله) الزكـاة على تسـعة و عفـا عمّا سوى، ذلك الحنطـة و الشـعير و التمر و الزبيب و الـذهب و الفضـة و الغنم و الإبل، فقال السائل: فالذرة؟ فغضب (عليه السـلام) ثمّ قال: كان و الله على عهد رسول الله (صـلى الله عليه و آله) السـماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك. فقال: إنهم يقولون إنه لم يكن ذلك على عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله) و إنّما وضع على تسـعة لمّا لم يكن بحضـرته غير ذلك فغضب ثمّ قال: كذبوا فهل يكون العفو إلّا عن شيء قد كان و لا و الله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هـذا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر «۱». و بملاحظة هذه الرواية و مثلها يظهر أن ما ورد من قوله (عليه السـلام) إن الله فرض فى أموال الأغنياء أقوات الفقراء إنّما هو من باب بيان حكمـة الحكم لا علته، و ذلك لأن ظهور تلك الروايات فى الانحصار أقوى بمراتب من ظهور قوله (عليه السلام) إن الله فرض. فى عدم الانحصار، و لا يخفى أن الحكمة تجرى فى أكثر الموارد لا جميعها، مع أن العلّـة تجرى فى كلّ الموارد، و هذا هو الفارق بين العلّة و الحكمة. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۲ و من مصاديق الحكمة وجوب الاعتـداد على المرأة المطلّقـة للاحتراز عن اختلاط المياه، فإنّ هـذا الوجوب ثابت أيضاً فيما لم يكن بين الزوجين مواقعة أصلًا، فليس

هناک ماءٌ حتّی یحتمل اختلاط المیاه، لکنه لا یوجب رفع الحکم، لکون الـدلیل وارداً مورد الغالب، فیکون من باب الحکمـة لا العلة. و هکذا یتضح أن ظاهر تلک الأحادیث، موضوعیة الأجناس التسعة لا طریقیتها، و أمّا علّة انحصار الزکاة فی تلک الأشیاء فلم تظهر لنا و لیس بواجب علینا علمها، إذ ربّ حکم شـرعی لیس لنا سبیل إلی فهم علته و إن یمکن فهم حکمته. نعم، إن جمیع الأحکام الشرعیة دائرة مـدار المصالـح و المفاسـد، فـإنّ الله تعالی لا یأمر إلّا بما فیه مصـلحة و لا ینهی إلّا عمّا فیه مفسـدة لکن باب العلم بشـخص هـذه المصالـح و المفاسـد بنحو العلّـة التامّـة (دون العلّـة الناقصـة أعنی الحکمـة) فی کثیر من الأحکـام الشـرعیة مغلقٌ علینا. إن قلت: هناک أحـادیث تـدلّ علی أنّ أمیر المؤمنین (علیه السـلام) جعل علی البرذون زکاة کما رواها محمّـد بن مسـلم و زرارة عنهما جمیعاً (علیهم السـلام) قالا ـ وضع أمیر المؤمنین (علیه السـلام) علی الخیل العتاق الراعیـة فی کلّ فرس فی کلّ عام دینارین و جعل علی البَراذِین «۱» دیناراً «۲». قلنـا: إن التـدقیق فی أخبار الباب یرشـدنا إلی أن ذلک من أمیر المؤمنین (علیه السـلام) کان حکماً حکومیّاً مناسباً لظروفه الخاصّة، به و لم یکن بیاناً لحکم شرعی دائمی، و لذا صرّح الصادق أو الباقر (علیهما السلام) بأنه لیس فی شیء من الحیوان زکاة غیر هذه الأصـناف بحوث فقهیة هامة، ص: ۳۷۳ الثلاثـة الإبل و البقر و الغنم «۱». و یشاهـد نظیر هذا الأمر فی زمان الجواد (علیه السـلام) حیث أمر شـیعته فی السنة ۲۲۰ الهجریـة بـدفع خمسـین اثنین من باب الحکم الحکومی و لذا کان مختصاً بتلک الظروف. ثالثاً: سـلمنا شمول الزکاة للنقود الورقیـة لکنّه لا یوجب سدّ حاجات الفقراء و لا یترتب علیه ثمرة فقهیة مهمّة، و ذلک لأن من شـروط تعلّق الزکاة مضـیّ الحول، و من الواضـح أن النـاس فی الغـالب لا یـدّخرون نقودهم الورقیـة حتّی حال علیها الحول و صارت مشـمولة للزکاة، بل یجعلونها فی البنوک، و ماهیـة هـذا الأمر هو القرض لا الأمانة (کما سوف یأتی بحثه إن شاء الله تعالی) فإن البنک یتصـرف فی النقود المودعة عنده، و من الواضح عدم جواز التصـرّف فی الأمانة بینما یجوز ذلک فی القرض. و علی کلّ، إذا أقرض شـخص شخصاً آخر و بقی مـال القرض عنـد المسـتقرض حتّی حـال علیه الحـول، وجبت زکـاته علی المستقرض دون المقرض، و علیه فلـو بقیت النقود المودعـة لـدی البنـک إلی مضـیّ الحول، لوجبت زکاتهـا علی البنـک لکن بمـا أن البنـک لا یزال یتصـرف فی النقود و یـداولها و لا یدّخرها، فلا یجب علیه شیء من زکاتها بل لا تتعلّق بها زکاة أصلًا.

السؤال الخامس: کان فی النقود الورقیة و قوّتها الشرائیة

، فهـل المقیاس فی قیمـة هـذه النقود قوتها الشـرائیة التی تتغیر فی طول الزمان أو قیمتها الاسـمیة المکتوبـة علیها و هی ثابتـة؟ فلو کان صداق امرأة قبل أربعین سـنة مائة تومان مثلًا، و کان بإمکانها فی ذلک الزمان أن تشتری بها بیتاً صـغیراً ثمّ طلبتها فی هذا الزمان، فهل یجب علی زوجها أداء قیمتها الاسـمیة من النقود الورقیـة الموجودة فی زماننا و الحال أنه بحوث فقهیة هامة، ص: ۳۷۴ لا یشتری بمائة تومان فی زماننا إلّا طعام قلیل، أو یجب علیه دفع ما یعادل قیمتها الشرائیة فی ذلک الزمان، و هکذا یأتی الإشکال فی أبواب الضمانات و بعض الوقوف، حیث کتب الواقف بأن متولی الوقف یصـرف مائـة تومان مثلًا فی کلّ سـنة لإطعام الناس بینما لا یکفی ذلک لإطعام شخص واحـد. أقول: لا یخفی أن هذه المشـکلة إنّما حدثت بسـبب التضـخم المالی، و التضـخم إنّما نشأ بعد رواج الأوراق المالیة فی حقـل المعاملات، نعم هنـاک قسم آخر من التضـخم لیس له صـلة بالنقود الورقیـة، فالتضـخّم علی قسـمین: ۱- قـد ینشأ التضـخم من الاختلال فی قانون العرض و الطلب بحیث لا یکفی ما یوجد فی الأسواق لسدّ حاجات الناس، أمّا بسـبب المجاعة الناجمة عن الجفاف مثلًا أو للاحتکار أو لبعض الحوادث کشـیوع مرض معدی لا یوجد له دواء بالقدر الکافی. هذا التضخم یوجب ارتفاع الأسعار، و لیس أمراً حادثاً، بل کان معروفاً بین الناس منـذ الأزمنـة القدیمـة و عنـد اندلاع الحروب و المجاعة. ۲- و قـد ینشأ التضـخم من کثرة النقود الورقیة فی الأسواق بحیث تکون النقود أکثر من السلع الموجودة فتصیر سبباً لارتفاع الأسعار و إن کانت النقود ذات رصید فی الخزانة الحکومیـة فإنّ ارتفاع الأسـعار ناشـئ من عـدم التوازن بین السلع و النقود و من الواضـح أن هـذا الملاک موجود عند وجود الرصـید للنقود الورقیة کما هو ذلک عند عدمه. و لا یخفی أن هذا النحو من التضخم لا یحصل عند انحصار النقود فی الدرهم و الدینار (و لم

يكن له أثر قبل رواج النقود الورقية)، و ذلك لأن مالية الذهب و الفضة مالية ذاتية فلا يمكن سقوطهما عن المالية بالرغم من عدم الاستقرار فى ماليتهما، بخلاف الأوراق المالية فإن ماليتها اعتبارية محضة، فيمكن سقوطها عن المالية، و لهذا بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۵ ترى أن النسبة بين قيمة الأجناس المختلفة و قيمة الذهب و الفضة قد بقيت ثابتة تقريباً منذ الأزمنة القديمة، بينما النسبة بينها و بين النقود الورقية قد تغيّرت كثيراً. إذا عرفت هذا فنقول: إذا كانت قيمة النقود الورقية متغيرة من زمان إلى زمان متأثرة بالظروف الاقتصادية المختلفة فإنه لا يصحّ أن يجعل الملاك فى احتساب ماليتها، قيمتها الاسمية المكتوبة عليها، فإنّ من الواضح البيّن لدى كلّ أحد من الناس عدم التساوى بين مائة تومان فى زماننا هذا، و مائة تومان قبل أربعين سنة. و بعبارة أخرى دقيقة، أنّا نأخذ الأحكام من الشرع و الموضوعات من العرف (إلّا فى الموضوعات التى توجد فيها حقيقة شرعية) فإذا قال الشارع الأقدس: أدّوا ديونكم، أو قال: على اليد ما أخذت حتّى تؤديه، نأخذ المعيار فى تحقّق الأداء و عدمه من العرف، فإنَّ وجوب الأداء حكم شرعى مأخوذ من الشارع، بينما نفس الأداء موضوع الحكم فيؤخذ ممّا ألقى إليه الحكم، و هو العرف أعنى عرف العقلاء، و واضح أن العرف لا يرى الأداء محقّقاً عند دفع المستقرض مائة تومان لمن استقرضه ذلك المقدار قبل أربعين سنة مثلًا، و عليه فلم يمتثل أمر الشارع بوجوب أداء الدين. هذا مضافاً إلى أن أصل العدل من الأصول الإسلامية المسلّمة لدى الإسلاميين، و يدلّ عليه قوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ)، و من الواضح أن دفع مائة تومان فى المثال لا يكون من العدل عند عرف العقلاء بل أشبه شىء عندهم بالهزل. و أن أبيت عن جميع ذلك فنقول لا أقل من الشكّ فى تحقّق الأداء فى المثال بينما لا نشك فى اشتغال ذمّتنا بالديْن، و الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينية و هى بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۶ توجب الاحتياط بأن يدفع إلى المقرض من النقود الورقية ما يعادل مالية مائة تومان قبل أربعين سنة. إن قلت: الالتزام بهذا الأمر يقتضى الالتزام به فى الاختلافات اليسيرة الواقعة فى مالية الأوراق المالية، و عليه فمن استقرض مائة تومان مثلًا فى هذه السنة، يجب عليه عند دفعه فى السنة الآتية محاسبة ميزان التضخم فى هذه المدّة و دفع ما يوازن مالية مائة تومان من النقود فى السنة الآتية، و لو كان التفاوت بينهما يسيراً كثلاثة توأمين مثلًا. قلنا: استقرت سيرة العقلاء على عدم الاعتناء بتغير المالية إذا كان يسيراً، فيحسبون مائة تومان فى هذه السنة مساوياً لمائة تومان فى السنة الآتية، و إن كانا فى الواقع غير مساويين، و يشهد لذلك إقدامهم على الإقراض مع علمهم بأن مالية النقود تتغير، و هذا يعنى قبولهم لهذا المقدار اليسير من سقوط المالية بخلاف ما إذا كان التفاوت فاحشاً فإنهم لا يقدمون على قبول هذا النحو من التفاوت فى مالية النقود أبداً. نعم، لو تغيّرت سيرة العقلاء فى هذا الأمر و صارت تحتسب أى تفاوت فى المالية و لو كان يسيراً (كما هو كذلك فى بعض البلاد) فعند ذاك يجب احتساب التفاوت بأىّ مقدار كان عند دفع القرض. لكن بما أن العرف العام فى بلادنا ليس كذلك و لا يعتنى بالمقادير القليلة من التفاوت فى المالية، لم يجب على المستقرض احتساب هذا النحو من التفاوت عند الدفع. و لا يخفى أننا نرجع إلى العرف العام أو السيرة العقلائية فيما نحن فيه لتبين الموضوع لا الحكم، و لذا قلنا أن العرف العام فى بلادنا يختلف عن العرف فى البلدان الأُخرى بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۷ و هذا الاختلاف بما أنه اختلاف فى تشخيص الموضوع يوجب بالتالى اختلافاً فى تعيين الحكم كما أنّ بعض الأشياء تباع فى بعض البلاد بالعدد فى حين تباع فى بلاد أخرى بالوزن، و لذا يأتى فيه الربا فى الثّانى دون الأوّل، فإنه لا ربا فى العدد. فتلخص أنه يجب عند انخفاض مالية الأوراق المالية (أو ارتفاعها فى الموارد النادرة) احتساب القوّة الشرائية الموجودة فى النقود بالذهب أو الفضة لتأدية الديون. لكن إذا كانت قيمة الذهب و الفضة متفاوتة يجب ملاحظة الأقل قيمة، فإنّ المقام من باب الدوران بين الأقل و الأكثر و اشتغال الذمّة بالأقل يقينى، بينما اشتمالها بالأكثر مشكوك فتجرى فيه البراءة، و على أية حال لا إشكال فى عدم الاجتزاء بالمقدار الاسمى المكتوب على الأوراق المالية عند تغيير ماليتها تغييراً معتنى به عند العرف العام. و إن أبيت عمّا ذكرناه و حققناه فلا أقل من كونه موافقاً للاحتياط فى أموال المسلمين فيلزم العمل به احتياطاً وجوبياً أو المصالحة بين الدائن و المديون. و هناك دليل آخر يمكن الاستدلال به على المطلوب، و هو القاعدة المعروفة ب- «لا ضرر»، فإن مقتضاها انتفاء كلّ حكم يوجب ضرراً، و من الواضح أن عدم الاعتناء بتغيير مالية النقود فيما إذا كانت كثيرة يوجب ضرراً على الدائن فيكون منفياً

بلاـ ضـرر. إن قلت: إن هـذه القاعـدة إنّمـا تنفى الأحكـام الضـررية، لكنّها لا تثبت أحكاماً أخرى مقامها، فهى تنفى الوضوء و الغسـل الضـرريين أو الأداء الموجب لضـرر الدائن، لكنّها لا توجب على المديون أداء ما يوازن مقدار الديْن فى ماليتها. قلنا: أولًا لا نسلّم عدم كون «لا ضـرر» مثبتاً للحكم، بل إن هـذه القاعـدة تثبت بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۷۸ الحكم كمـا تنفيه، و الشاهـد على ذلـك نفس دليلهـا، أعنى حـديث سـمرة بن جنـدب، حيث أمره النبى (صـلى الله عليه و آله) بالاستيـذان من الأنصـارى، و من الواضـح أن وجوب الاستيـذان من بـاب إثبـات الحكم بقاعـدة لاـ ضـرر. و ثانيـاً: أن الاسـتدلال هنـا يتم و لو لم تكن القاعـدة مثبتـة للحكم، و ذلـك لأن المقصود من الاسـتدلال إثبات عدم كفاية أداء الدين بملاحظة المقدار الاسمّى، و لا شكّ أن هذا حكم منفى مترتب على القاعدة، و أمّا أداء الدين بملاحظة ميزان المالية فإثباته لا يحتاج إلى الاستناد بالقاعدة، بل يثبت ذلك بقاعدة على اليد، و إنه على اليد ما أخذت حتّى تؤديه، و الأداء لا يتحقّق إلّا بدفع ما يعادل مالية الدين.

السؤال السّادس: من المسائل المربوطة بالأوراق النقدية

كان فى إبطال اعتبارها بيـد الحكومـة و إسـقاطها عن الماليـة و ترويج نقود ورقية أخرى مكانها فهل يجوز لأحد كان مديوناً لآخر أن يدفع دَيْنه إلى الدائن بالنقود الساقطة عن الاعتبار أوْ لا؟ أقول: جواب هذا السؤال اتّضح بحمد الله بعد ما حققناه من اعتبارية مالية هذه النقود اعتباراً محضاً، فلا ماليـة للنقود الساقطة عن الاعتبار أصـلًا و عليه فلا يجزى أداء الدين بها كما لا يشكّ فى عدم إجزائه أحدٌ من أهل العرف فى زماننا هذا. لكن العجب من بعضـهم حيث قال: إن سـقطت الأوراق عن المالية يمكن أداء الدين بها. و اسـتدل له، بأن المعتبر فى أداء الـدين إذا كان مثلياً إنّما هو دفع المثل فقط، فيجب على المـديون أن يـدفع إلى الدائن مثل ما اسـتقرضه منه من النقود الورقيـة، و أمّـا سـقوط تلـك النقود عن الاعتبـار فلاـ ربط له بالمـديون و لا شـىء عليه من هـذه الجهـة، لأنه أمرٌ قـد صـدر من جانب الحكومة و المديون قد أدّى ما وجب عليه. ثمّ شـبَّه كلامه بما ذكره الشـيخ الأعظم فى المكاسب، من أنه إذا أخذ شـخص من بحوث فقهية هامة، ص: ۳۷۹ آخر شـيئاً من الثلج فى الصيف جاز له أن يدفع إليه مثل ذاك الثلج فى الشتاء، و كذا إذا أخذ منه شيئاً من الماء فى الصـحراء فإنه جاز له أن يـدفع إليه مثل ذلك الماء على شاطئ النهر، فكما أن الزمان فى مثال الثلـج و المكان فى مثال الماء أوجبا سقوطهما عن المالية كذلك فيما نحن فيه، فإنّ الحكومة أوجبت سقوط الأوراق عن المالية، و كما يجوز أداء الدين بهما فى المثالين، كذلك يجوز أداء الدين بالأوراق الساقطة فى ما نحن فيه. و السرّ فى جميع ذلك كفاية أداء المثل فيما إذا كان الدين مثلياً. أقول: هذا القول يحمل فى طياته العجب و ترد عليه الإيرادات التالية: أوّلًا: أن العقلاء لا يرون الأداء فى شـىء من هذه الموارد، أداءً واقعياً للدين، و قد عرفت أن الأداء أمرٌ عرفى، و تشـخيص، تحقّقه و عدمه موكول إليهم، فكيف يصحّ تخطئة قولهم فيما أرجع إليهم الشارع؟! ثانياً: أن معيار المثليـة فى النقود الورقيـة إنّما هو ميزان الماليـة و الاعتبار لا الشـكل الظاهر، فلا مثليـة بين الأوراق المعتبرة و الأوراق الساقطة عن الاعتبـار، و عليه فلاـ يجزى أداء الـدين بالأوراق الباطلـة. ثالثاً: سـلّمنا تحقّق أداء الـدين فى الأمثلة الثّلاثـة لكنّه مع ذلك لا يجزى لكونه موجباً للضـرر المنفى. و بعبارة أخرى دقيقة: يقع التعارض فى هذه الموارد بين قاعدة على اليد و قاعدة لا ضـرر، و من الواضـح رجحان قاعدة لا ضـرر على قاعدة على اليد. لا يقال: إن قاعدة لا ضـرر هى نافية للأحكام الضررية، و لا تثبت حكماً آخر مكانها، فلا يمكن أن يثبت بها وجوب دفع الأوراق المعتبرة على المـديون. فإنه يقال: قـد عرفت منّا آنفاً أن هـذه القاعـدة مثبتة للحكم كما تكون نافية للأحكام الضـررية، و الشاهد على ذلك إلزام النبى الأعظم (صـلى الله عليه و آله) لسمرة بن جندب بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۰ بوجود الاستئـذان اعتماداً على هـذه القاعـدة. هذا أولًا. و ثانياً: سـلّمنا عدم كون القاعدة مثبتة للحكم، لكنّه لا يضـرّ بالمقصود، لأنه إذا كان أداء الـدين بالثلـج فى الشـتاء و بالماء على شاطئ النهر و بالأوراق الباطلة منفياً بهذه القاعدة، فلا شكّ فى بقاء الدين على حاله و اشـتغال ذمّة المديون، به فيجب عليه أداؤه، و من الواضح أنه لا يتحقق الأداء إلّا بدفع الأوراق المعتبرة. رابعاً: أن للزمان و المكان دخلًا فى ماليـة بعض الأشـياء، فالثلج مثلًا يشترى و يبـاع فى الصـيف، بينمـا لا ماليـة له فى الشـتاء، بل يبـذل المال بإزاء إزاحته عن سـطوح

المنازل، كما أن الماء يبذل بإزائه ثمن غال فى صحراء قاحلة بينما لا قيمة له على شاطئ النهر. أضف إلى ذلك كلّه أن هناك بعض الأشياء تقوم قيمتها بالاعتبار و لا دخل لغير الاعتبار فيها، و منها الأوراق المالية و لا شكّ أن المالية هى عمود الرئيسى فى المعاملات، و إن كان لغيرها أحياناً تأثير فى المعاملة كالعينية و المثلية و نظائرها لكن مدار المالية فى النقود الورقية إنّما هو المالية ليس إلّا و عليه إن استقرض شخص من آخر ورقاً باللون الأخضر لم يجب عليه دفع ورق بذاك اللون إلى الدائن، بل يجب عليه أن يدفع ما يساوى ماليته من النقود الورقية بأىّ لون كانت. هذا و قد أُجيب عمّا ذكرناه بجوابين: نقضى و حلّى: أمّا الجواب النقضى: فهو أنه بناءً على ما ذهبتم إليه من اعتبار تساوى المالية بين القرض و الأداء، لوجب القول بعدم تحقّق الأداء عند حصول التفاوت اليسير، فمثلًا إذا استقرض أمس شيئاً من الثلج و أراد أن يدفع إلى الدائن مثله فى هذا اليوم مع أن قيمة الثلج قد نزلت قليلًا بسبب برودة الهواء، لوجب على المديون مضافاً إلى دفع مثل الثلج، أن يدفع تفاوت القيمة بين الثلج فى هذا بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۱ اليوم و الثلج فى الأمس مع أنه لم يقل به أحد. و أمّا الجواب الحلّى: فهو وجوب أداء المثل فى المثلى و القيمة فى القيمى بصرف النظر عن التغيير الحادث فى المالية بسبب الزمان أو المكان أو الحكومة. أقول: يرد على الجواب النقضى ما ذكرناه سابقاً من عدم اعتناء العقلاء بالتفاوت اليسير فى القيمة، فإنهم يوطنون أنفسهم على قبول هذا التفاوت فيما إذا حدث خلافاً للتفاوت الكثير، و بعبارة أخرى التفاوت اليسير يصير مشمولًا لقاعدة الإقدام دون الكثير منه، و ذلك يوجب صدق الأداء عرفياً عند التفاوت اليسير فقط، و عليه فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق. و أمّا الجواب الحلّى: فهو أشبه بالهزل، فكيف يصح قصر النظر على المثل و القيمة و صرفه عن المالية؟ فهل اعتبر بقاء المثل أو القيمة إلّا للتحفظ على المالية؟ كلّا، فلا يشترط فى أداء الثلج و الماء مجرد المالية، بل هى مع المالية، و المراد من التحفظ على المثلية هو اعتبار المماثلة فى الصفات مضافاً إلى اعتبارها فى القيمة، بينما لا يشترط فى القيمى إلّا المماثلة و التساوى فى القيمة، فإنهم قالوا: يجب فى المرتبة الأولى فى أداء الدين دفع العين فيما إذا كانت موجودة، و فى المرتبة الثّانية أداء المثل فيما إذا كان مثلياً و كانت الأوصاف مرغوباً فيها و معتبرة، و فى المرتبة الثّالثة دفع القيمة. و لا يخفى أن المعيار فى المالية هو عرف العقلاء، فالمال هو ما يكون مالًا عند نوعهم لا عند شخص منهم دون آخرين، فلو بذل شخص من العقلاء أموالًا بإزاء الأوراق المالية الباطلة لبعض الأغراض الشخصية، لم يوجب ذلك اعتبار المالية لهذه النقود فإن ملاك المالية هو الأغراض النوعية عند عرف العقلاء. ثمّ اعلم أن فى أداء الدين بالمثل و القيمة أقوالًا ثلاثة: ۱- كفاية أداء المثل و لو سقط عن المالية، فيكفى دفع الثلج فى الشتاء و الماء على بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۲ شاطئ النهر، و قد أسند هذا القول إلى المشهور مع أن الظاهر خلافه، و يشهد لذلك ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى كتاب البيع بقوله: «و احتمل أن يكون أداء المثل كافياً و الأقوى خلافه» فإنه لم يسند القول إلى المشهور، بل ضعَّفه و جعل الأقوى خلافه. ۲- كفاية أداء العين فيما إذا كانت باقية، و لو سقطت عن المالية دون ما إذا لم تكن باقية، فيجب التحفظ على المالية بأداء ما يساوى مالية العين المصروفة، و لا يكفى أداء المثل، فيكون هذا القول قولًا بالتفصيل. ۳- عدم كفاية أداء العين و لا المثل فيما إذا لم تكن المالية محفوظة بالمعيار الرئيسى فى تحقّق الأداء إنّما هو التحفظ على المالية سواء بقيت العين أم لا فلو كانت العين باقية و المالية زائلة لم يجز أداء العين، و لو لم تكن العين باقية، لم يجز أداء المثل إلّا إذا كانت المالية محفوظة، و هذا هو المختار. توضيح ذلك: أنّ لكلّ عين ثلاث جهات: ۱- الصفات الشخصية. ۲- الصفات النوعية. ۳- المالية. فصاع من الحنطة مثلًا له صفات شخصية بملاحظة كونها من الحقل الزراعى الفلانى، و صفات نوعية بملاحظة كونها حنطة لا شعيراً، و له مالية أى يبذل بإزائه المال. فلو غصب الغاصب مالًا لأحد يشتمل على هذه المميّزات الثّلاث وجب عليه فى المرتبة الأولى تدارك جميع تلك المميّزات و يحصل ذلك بردّ العين إلى المالك، و إلّا لو كانت العين تالفة و المثل باقياً وجب عليه أداء المثل المشتمل على الصفات النوعية و المالية فى المرتبة الثّانية، و إلّا لو لم يكن المغصوب مثلياً (و المفروض تلف العين) وجب دفع المالية فى المرتبة الثّالثة. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۳ و لا يخفى أنه متى كان تدارك جميع الخصوصيات ممكناً لا يصل الدور إلى الرتبة الثّانية، كما أنه لا يجوز الاقتصار على دفع المالية فيما إذا كان المثل باقياً. و من هنا يتضح عدم صحّة القولين الأوّلين، و ذلك لعدم التحفظ على المالية فيهما كما فى

ردّ عين الماء إلى مالكه على شاطئ النهر و الثلج فى الشتاء. هذا و قد استدلّ للقول الأوّل بدليلين: ۱- إن قاعدة «على اليد ما أخذت حتّى تؤديه» إنّما تشمل العين دون الماليـة، فإن الماليـة أمر اعتبارى عقلائى، و المأخوذ هو العين فيتحقّق الأداء بـدفعها إلى مالكها إن كـانت موجودة، و إلّا فيـدفع المثل، و عليه فلا يلزم دفع الماليـة. أقول: جوابه قـد ظهر ممّا ذكرناه، فإنّ العين قـد أخـذت بما أنها مالٌ، فالمأخوذ إنّما هو العين الموصوفة بالماليـة، و المـدار فى الضـمان هو الماليـة، و لـذا لا ضـمان على الأخذ فيما إذا أخذ شـيئاً من زبالة بعض البيوت لعـدم ماليتها خلافاً لما إذا أخـذ عيناً ذات ماليـة، فإنه يجب عليه أداء العين أو المثل مع التحفظ على الماليـة لكى يصدق الأداء عرفاً. هذا أوّلًا. و ثانياً: لو لم تكن المالية منظوراً إليها فلما ذا وجب دفع القيمة فى القيمى؟ أقول: وجوب دفع القيمة يدلّ على أن الماليـة إنّما أخـذت بتبع العين، فالمالية مأخوذة لكن لا مستقلّا بل بتبع العين، و لذا قالوا: يضـمن القيمى بقيمته و إلّا لو لم تكن المالية مأخوذة لوجب عدم الضمان فى القيمى فإن العين ليست بموجودة و المأخوذ ليس مثلياً و المالية غير مأخوذة فرضاً. ثمّ لا يخفى وجود الفرق بين باب الأمانة و الضمان، فلو أودع نقوداً ورقية عند واحد أمانةً ثمّ سقطت تلك النقود عن درجة الاعتبار لا شىء على الودعى إلّا دفع نفس تلك النقود، و ذلك لأن يـده أمانية، و المفروض أنه لم يُفْرِط و لم يفرّط. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۴ و بعبارة أخرى: الأمانـة فى هـذا الفرض أمانـة مالكيـة و كان بإمكان المالك أن يأخـذ نقوده من الودعى و يبـدلها بالنقود الجديـدة المعتبرة متى شاء، لكنّه كفّ عن ذلك باختياره و لا ضـمان على الأمين. و هكـذا الكلام فى اللقطة فإنها أمانة شـرعية، و عليه فلو وجد ورقاً و فحص عن مـالكه حتّى يردّه إليه، لكن الورق سـقط عن الاعتبـار فى هـذا الأثنـاء من قِبل الحكومـة، ليس عليه ضـمان فإنه أمين و لا ضـمان على الأمين. ۲- و هو العمـدة، الروايتـان ۲ و ۴ فى البـاب ۲۰ من أبواب بيع الصرف من كتاب وسائل الشيعة و إليك نصـهما: الروايـة ۲- بإسـناده (أى الشيخ الطوسـى) عن محمّـد بن الحسن الصـفار عن محمّـد بن عيسـى عن يونس قال كتبت إلى أبى الحسن الرضا (عليه السـلام) أنه كان لى على رجل عشـرة دراهم و أن السـلطان أسقط تلك الدراهم و جاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى و لها اليوم وضيعة [الضمير راجع إلى الدراهم الأولى يعنى نزلت مالية تلك الدراهم فإنها بعد تباع و تشترى لكن بقيمة أرخص من قبل فأىّ شىء لى عليه الأولى التى أسـقطها السـلطان أو الدراهم التى أجازها السـلطان؟ فكتب: لك الدراهم الأولى. أقول: الظاهر اعتبار سندها فلا نبحث من هذه الجهة. أما دلالتها فقد يبدو للناظر أنها ناظرة إلى ما نحن فيه، و عليه فلو سـقطت الأوراق عن المالية لم يجب دفع ما يوازن ماليتهـا بـل يكفى دفع مثلهـا. لكن يظهر ضـعف هـذا الكلاـم عنـد الدقّـة، فـإنّ السؤال فى الروايـة عن الـدرهم كما أن الجواب كذلك، و الدرهم لكونه من الفضة لا يسقط عن المالية تماماً بل قد يقلّ شىء من ماليته لإخراجه عن مدار المعاملة و بطلان مسكوكة مثلًا، بخلاف النقود بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۸۵ الورقيـة حيث تسـقط عن الماليـة بالكليـة، فلا يمكن قياس أحـدهما بالآخر لوجود الفـارق، و عليه فالروايـة لا ترتبط بالمقام. الروايـة ۴- و الظـاهر كونهـا معتبرة أيضاً. عن العباس بن صـفوان قال سأله معاويـة بن سـعيد (فالروايـة كما ترى مضـمرة لمجهولية مرجع الضـمير فى قوله «سأله» فلم يعلم أن الراوى عمّن سأل مطلوبه و المسـئول عنه مَنْ هو) عن رجل اسـتقرض دراهم من رجل و سـقطت تلك الدراهم أو تغيّر (أى انخفضت قيمتها) و لا يُباعُ بها شىءٌ (أى ليست رائجة بين الناس فى الأسواق و لا يعنى أنها سـقطت عن المالية لكونها من الفضة و الفضة لا تسـقط عن المالية أبداً نعم يمكن سـقوط شـىء من ماليتها لخروجها عن دائرة المبادلات و ذهاب رواجها) أ لِصاحب الـدراهم، الـدراهمُ الأولى أو الجائزة التى تجوز بين الناس؟ فقال: «لصاحب الـدراهم، الـدراهم الأولى» هذا و أمّا الجواب: فأوّلًا: قياس الدرهم بما نحن فيه قياس مع الفارق لعدم سـقوط الدرهم عن المالية لكونه من الفضـة، و قـد عرفت أنّ لها ماليـة شـبه اعتباريـة و ليست ماليتها اعتباريـة محضة حتّى يمكن سـقوطها عن المالية. و من الواضح أن الـدراهم كانت تُصـنع من الفضـة لا من الحديد أو النحاس، و لذا ورد فى الحديث «أهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصـفر» فلا يمكن سـقوطه عن المالية بالكلية. نعم يمكن ذهاب شـىء من ماليته لذهاب رواجه بين الناس و هذا بخلاف النقود الورقية فإنها تسقط عن المالية بالكلية بعد ذهاب رواجها كما الأمر كذلك فى بعض آخر من الأشياء كالثلج فى الشتاء و الماء على شاطئ النهر، و من هنا يتضح أنه لا يصح قياس المقام بالدرهم فإنه قياس مع الفارق. و منه ينتج صحّة القول بأنه ليس لصاحب المال فيما إذا أقرض دراهم و

تغيرت قيمتها إلّا الدراهم بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۶ الأولى خلافاً لما إذا أقرض نقوداً ورقية فإن تفاوت القيمة فى الأول يسير بينما هو فى الثّانى كثير. و ملخص القول أن هـاتين الروايتين أجنبيتان عمّا نحن بصـدده و قياس المقام بهما مع الفارق. و ثانياً: يمكن جعل الرواية الأولى قرينة لفهم الثّانية حيث ورد فى الأولى «جاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى و لها اليوم وضـيعة» و منه يفهم أن الـدراهم الثّانيـة كانت أعلى قيمـة من الدراهم الأولى لا بسبب رواجها فقط بل لكونها أحسن من السابقة أيضاً. فبناءً عليه يمكن حمل الروايـة الثّانيـة على الأولى و جعل الثّانية ناظرة إلى ما إذا كانت الدراهم الثّانية أعلى قيمة من الدراهم الأولى فإن الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) تُكمل بعضها بعضاً كما أن القرآن يُكملُ بعضه بعضاً. و ثالثاً: لو سلمنا و غضضنا النظر عن الجوابين الأولين نقول: إن هاتين الروايتين معارضـتان بالرواية ۱ من هذا الباب «۱» محمّـد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسـى عن يونس قال كتبت إلى الرضا (عليه السـلام) أنّ لى على رجل ثلاثـة آلاف درهـم و كانت تلك الدراهم تُنْفَق بين الناس (أى كانت رائجـة بين الناس) تلك الأيّام و ليست تُنْفَق اليوم فلى عليه تلك الـدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ قال فكتب إلىّ: لك أن تأخـذ منه مـا ينفق بين النـاس كمـا أعطيته مـا ينفق بين النـاس. و الظاهر أن قوله (عليه السـلام) «كما أعطيته ما ينفق بين الناس» بمنزلة التعليـل فكـأنه قـال (عليه السـلام): «لأنـك أعطيته مـا ينفق بين النـاس» و هـذه الروايـة أقوى ظهوراً من بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۸۷ السابقتين، فلو دار الأمر بينها و بينهما أخـذ بها لكونها أظهر منهما و لا شكّ فى تقدّم الأظهر على الظاهر، هذا مضافاً إلى كونها (أعنى هذه الرواية ۱ من الباب ۲۰ من أبواب الصـرف) أوفق و أشـبه بأصول المذهـب أعنى وجوب مراعاة العدل بين الناس، فإنّ من الواضح أنّ أداء نقود ورقية ساقطة عن المالية بدل نقود أخرى كانت لها مالية فى زمن الأخذ، لا يوافق العدل و الإنصاف. هذا و قد ذكر شيخنا الصدوق (رحمه الله) بعد نقل هذه الروايات، طريقاً آخر للجمع بينها حكاية عن أستاذه محمّد بن الحسن الصفار و إليك نص كلامه: كان شـيخنا محمّـد بن الحسن (رضـى الله عنه) يقول الحديثان متفقان غير مختلفين فمتى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلّا ذلك النقـد (و المراد من النقـد المعروف هو النقد الرائج) و متى كان له دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنّما الدراهم التى تجوز بين الناس. و المسـتفاد من كلامه (قدس سره) أن النقد فى تلك الأعصار كان يعامل به بنحوين من المعاملة: ۱- المعاملة به باحتساب وزنه مـع غض النظر عن كـونه يجوز بين النـاس أوْ لاـ ففى هـذه الصورة يجوز للمـديون أداء النقود السابقـة بـذلك الوزن المعلوم إذ المـدار فيهـا هو الاحتفاظ بالوزن. ۲- المعاملـة به بعنـوان كونه رائجـاً بين النـاس ففى هـذه الصورة لاـ يجوز للمـديون إلّا أداء النقود الرائجـة. فالروايتـان الأوّليتان ناظرتان إلى الصورة الأولى، و الأخيرة ناظرة إلى الصورة الثّانيـة. فتلخص من جميع ما ذكرنا أمور: ۱- إذا سقط المال عن الماليـة كالماء على الشاطئ و الثلج فى الشـتاء، وجب أداء بحوث فقهية هامة، ص: ۳۸۸ قيمته و لا يكفى أداء المثل و أوضح منه ما إذا سقطت الأوراق المالية عن المالية فإنه لا يكفى فيها أداء المثل قطعاً. ۲- لا فرق فى ذلك بين بقاء العين و فواتها. نعم إذا كانت العين أمانة عنده و لم يطلبها مالكها و سـقطت عن المالية بغير تقصـير من الأمين لم يكن عليه شىء و ذلك لعدم كونها ديناً فى ذمّته بل إنّما كانت أمانة لديه. ۳- لا يبعد وجوب القيمة الأدنى التى لا يكون سـقوطها فاحشاً، ففيما إذا أخذ شيئاً من الثلج ثمّ أراد أن يؤدى إلى مالكه قيمته، و المفروض أن القيمة غير ثابتة فى الفصول المختلفة من السـنة بل تزيد و تنقص، لا يبعد أن نقول بوجوب القيمـة الأدنى بشـرط أن لاـ يكون سـقوطها فاحشـاً، و ذلـك لأنـه إذا دار الأمـر بين أعلى القيم و أدناها التى لا تكون سـقوطاً فاحشاً، فالاشتغال بالأدنى متيقن و بالأعلى مشكوك، فتجرى البراءة بالنسبة إلى الأعلى دون الأدنى. و أمّا سقوط القيمة إذا لم يكن فاحشاً فقد عرفت استقرار سيرة العقلاء على عدم لحاظه. ۴- تجب المصالحة فيما إذا سقطت القيمة سقوطاً فاحشاً فيما إذا لم ير العقلاء أداء المثل كافياً و أداءً واقعياً. كما إذا جعل صداق زوجته ألف تومان قبل ثلاثين سـنة و أراد أن يؤديه إليها فى هذه السـنة، فإنه لا شكّ أن أداء المثل لا يحتسب أداءً واقعياً عند العقلاء فلا يكفى شرعاً.

۱۰- ولاية الفقيه و حدودها

اشارة

(حدود و صلاحيات الفقيه) لما وصل البحث فى كتاب البيع إلى موضوع (أولياء عقد البيع) طلب منى كثير من الفضلاء البحث فى مسألة ولاية الفقيه بشكل واف، فلبيت طلبهم لكون المسألة من المسائل المبتلى بها، لا سيّما فى هذا العصر، بل الابتلاء بها أشد من كثير من المسائل الفرعية و ذلك لابتناء الحكومة الإسلامية عليها فنقول و نستمد من الله تبارك و تعالى التوفيق و الهداية إلى ما يرضاه و يرضى رسوله و الأئمّة الهادون من أهل بيته (عليهم السلام). إنّما عبرنا بهذا العنوان «صلاحيات الفقيه» بدلًا عمّا هو المعروف من «ولاية الفقيه»، لكونه أعمّ و أتم كما سيتبين ممّا سنتلو عليك منه ذكراً، و أعلم أن له صلاحيات مختلفة:

الأوّل: منصب الإفتاء

اشارة

قال شيخنا الأعظم فى مكاسبه: «للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة أحدها: الإفتاء فيما يحتاج إليها العامى فى عمله، و مورده المسائل الفرعية و الموضوعات الاستنباطية من حيث ترتب حكم شرعى عليها». أقول: الإفتاء كما أنه من مناصب الفقيه فإنه من وظائفه أيضاً، و يجب عليه بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۲ وجوباً كفائياً، و للعوام أن يقلدوه، و لا بأس بالإشارة إلى دليل جواز التقليد هنا إجمالًا و إن كان شرحه سيأتى لاحقاً. و العمدة فيه قبل الآيات و الروايات سيرةً العقلاء عموماً، و سيرة أهل الشرع خصوصاً فى رجوع الجاهل إلى العالم، و الأولى حجّة بعد إمضاء الشرع و لو بعدم الردع، و الثّانية حجّة من دون حاجة إلى أمر آخر. أمّا الأولى فهى ظاهرة لمن نظر فى أمور العقلاء، لأنّ المتداول بينهم منذ قديم الأيّام إلى حديثها، و من أرباب الديانات إلى غيرهم، رجوع كلّ جاهل فى علم و فن إلى عالمه، لا تجد له نكيراً و لا تسمع فيه خلافاً. و السرّ فيه أن العلوم و الفنون كثيرة، متشعبة بشعب مختلفة، لا يقدر كلّ إنسان- رأى إنسان كان- على الاجتهاد فى جميعها، بل و لا فى عشر من أعشارها، و لذا قد يكون مجتهداً فى علم أو علمين، فى فن أو فنين دون غيرها، فالطريق له هو الأخذ بقول من هو مجتهد فيها، فالمهندس يرجع إلى الطبيب إذا مرض، كما أن الطبيب يرجع إليه إذا أراد بناء بيت أو مستشفى، و لا يستغنى أحدهما عن الآخر و كذا أرباب الحرف و الصنائع و المهن و هذا أمر واضح. و أمّا العمل بالاحتياط فغير ممكن إلّا لبعض المتميزين من أهل الفضل، و لا فى جميع المسائل، فإن الأمر فى بعضها يدور بين المحذورين لا بدّ من الاجتهاد فيها، كما إذا نذر الصوم فى السفر لا يدرى أنه صحيح حتّى يكون واجباً أو باطل حتّى يكون حراماً، و كذا إذا حكم الحاكم بأن اليوم، يوم عيد، فإن قلنا باعتبار حكم الحاكم فى الهلال فيحرم عليه الصيام، و إلّا فيجب عليه إلى غير ذلك من أشباهه. و ما قد يقال- كما قال به فئة قليلة- أن التقليد حرام و إنه يمكن لجميع الناس الرجوع إلى كتاب الله و كتب الحديث و أخذ الأحكام فيها و العمل بها، فاسد جدّاً، لا يمكن التفوه به إلّا من غافل عن كيفية استنباط الأحكام من الكتاب و السنّة، فإنه بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۳ يحتاج إلى معرفة اللغة و العلوم الأدبية و التفسير و الحديث و الرجال و علم الأصول و غير ذلك، و معرفة الناسخ من المنسوخ، و الحاكم من المحكوم، و العامّ من الخاصّ، و المطلق من المقيّد، و معرفة أحكام المتعارضين، و طريق الجمع بينهما، و كيف يقدر جميع الناس على ذلك، حتّى إذا فرضنا إقبالهم على الفقه و ترك جميع التجارات و الزراعات و الصنائع و الحرف، الذى يؤدّى إلى اختلال النظام، لعدم استعداد جميعهم لذلك، حتّى يشاهد فى بعض الحوزات العلمية أناس يدرسون أكثر من عشرين سنة لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد و لو فى مسألة واحدة فقهية، فكيف بغيرهم، و الحقّ أن الاجتهاد أشد من طول الجهاد كما أشار إليه شيخنا الأعظم الأنصارى فى بعض كلماته. و هل يقدر جميع الناس إذا مرضوا بأمراض مختلفة أن يراجعوا بأنفسهم الكتب الطبية و يعملون بما فيها؟ و كذا إذا أرادوا بناء دار أو مدرسة أو سوق أو غيرها يطالعون كتب الهندسة و يستغنون بها عن مراجعة أهل الخبرة، و هذا أمر واضح ظاهر. و أمّا سيرة أهل الشرع: فقد استقرت منذ زمن النبى (صلى الله عليه و آله) على رجوع الناس فى المسائل الشرعية إلى فقهاء

الأمـة، فكان (صـلى الله عليه و آله) إذا فتـح بلـداً أرسل إليه أميراً و قاضـياً، فالأمير لنظم البلـد، و القاضـي للفتوى و القضاء، و لم يكن القضـاء في تلـك الأيّام أمراً مسـتقلّا عن الإفتـاء، فإذا جهلوا بالحكم سألوه عنه، و إذا اختلفوا و تنازعوا في الحقوق رجعوا إليه للقضاء بينهم. و قد كان بعضهم جامعاً بين مقام الإمارة و الفتوى و إن كان هذا قليلًا بينهم، و من هنا يتضح حال مقبولة عمر بن حنظلة و أنه لا عجب أن يكون صـدره في القضـاء و ذيلهـا في الإفتـاء. ثمّ إنه لمّـا اتسع نطـاق الفقه و العلم انفصل مقام القضاء عن الإفتاء، فقـد كان هناك بحوث فقهيـة هامة، ص: ۳۹۴ فقهاء عارفون بالأحكام يراجعهم الناس في كلّ بلـد و إن لم يكونوا من القضاة فقـد قال الصادق (عليه السلام)- كما في الحديث- لبعض أصحابه «أحب أن تجلس في مسجد المدينة و تفتي الناس». نعم، الاجتهاد في تلك الأعصار كان بسـيطاً جدّاً بالنسـبة إلى عصـرنا هذا، يكفيه معرفة اللغة و معرفة الحديث و الرواية و حكم التعارض بين الأحاديث و شبه ذلك. و مـا قـد يتوهّم أن الاجتهـاد و الاسـتنباط لم يكن في تلـك الأيّام بل كانوا يكتفون بنقل الأحاديث المأثورة باطل جـدّاً، لأن الأحاديث كـانت متعارضـة، و كلمـات أهـل اللغـة في تفسير بعض الآيـات كـانت متضاربـة، إلى غير ذلك ممّا يحتاج إليه في الإحاطـة بمسائل الأصول و الفقه و اللغة و غيرها، و من ينكره إنّما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان. هذا كلّه بالنسبة إلى الأحكام.

أمّا الموضوعات: فهي على أقسام ثلاثة:

۱- الموضوعات المستنبطة:

كالمركبات الشـرعية مثل الصـلاة و الصـيام و الحـجّ التي تسـتفاد أجزاؤها و شـرائطها من أدلّـة الشـرع، و في الحقيقـة البحث عن هذه الموضوعـات يعـود إلى البحث عن أحكـام أجزائهـا و شـرائطها و موانعهـا، و قـد حقّق في محلّه أن هـذه الأـمور منتزعـة عن الأحكـام الشرعية الواردة في مواردها من الأمر و النهي، لا أنها مجعولة بذاتها، فالتقليد فيها تقليد في الأحكام واقعاً.

۲- الموضوعات العرفية غير المستنبطة، و هي على قسمين:

قسم منها ظاهرة واضـحة يقـدر المقلّد على معرفتها كالماء المطلق و المضاف و الدم و البول و أشـباهها، و لا شكّ أن معرفة حالها بيد المقلّـد الـذي هو من أهل العرف، حتّى لو خالف علمه علم المرجع و المفتي يعمل بعلمه، و لا يعتني بقوله، و الوجه فيه أنه لا فرق في ذلـك بينـه و بيـن مرجعه، فـإذا خـالفه في علمه بـالموضوع لزمه العمـل بعلم نفسه فقـط. بحـوث فقهيـة هامـة، ص: ۳۹۵ و قسـم آخر الموضوعات العرفيـة الخفية ممّا تحتاج في فهمها و فهم مصاديقها إلى دقة النظر، و سـلامة الذوق، و الممارسة و الإحاطة بهذه الأمور، فهـذا أيضاً يرجع المقلّـد فيه إلى مجتهـده، و كثير من المسائل الفرعيـة في الكتب الفقهيـة و الرسائل العملية من هذا القبيل، فليس فيها كشـفاً لحكم شـرعي، و اسـتنباطاً من الأدلة الشـرعية، بل يكون من قبيل تطبيق الكلي على أفراده، و تعيين الموضوعات الخفية و لو لم يجز التقليـد في أمثالها كان ذكر هـذه الفروع في الرسائل العمليـة لغواً بل إغراءً بالجهل. مثلًا فقـد ورد في غير واحـد من الأحاديث أن السـجود جائز على الأرض و ما أنبتت إلّا ما أكل و لبس «۱». و الحكم مطلق و اللفـظ عام شامل و مفهومه ظاهر، و لكن مع ذلك فقد وقع الشك في شـمولها لبعض الأمر كقشـر الفواكه و الأدويـة و العقاقير و الشاي قبل أن يطبـخ و ما يكون مأكولًا في بلـد دون بلد، أو ملبوسـاً كـذلك، و كـذا في مـا ليس كـذلك بالفعـل و لكن يكون مأكولًا أو ملبوسـاً بـالقوّة، إلى غير ذلـك من الفروع الكثيرة التي أوردوها في الكتب، و لا يقـدر العامي على اسـتنباط أحكامها، فعلى الفقيه ملاحظـة حال هـذه الفروع و صدق هذين العنوانين عليها و عـدمه، فإن غالب العوام غير قادرين على الدقـة في هذه الأمور، و لكن الفقيه لمزاولته هذه الفروع و أمثالها قادر على أخذ حقيقة هذه الأمور من أعماق أذهان أهل العرف و ردها إليهم، و لا عجب في ذلك فتدبّر جيداً. و كذلك لا شكّ أن مسافة القصـر ثمانية فراسخ كمـا دلت عليه النصوص، و لكن في صـدقها على الثمانيـة الدوريـة أو المرتفع في الجو أو في أعمـاق الأـرض غموضاً يتصـدى لرفعه

الفقيه. بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۶ و كذا يظهر من بعض الروايات كفاية المحاذاة للمواقيت و أفتى به الأصحاب، و لكن وقع الكلام فى أن المواقيت الخمسة (مسجد الشجرة و الجحفة و قرن المنازل و يلملم و العقيق) محيطة بالحرم بحيث ينتهى كلّ طريق إلى أحدها، أو ما يحاذيها أو لا تكون كذلك، حتّى يقع الكلام فى حكم مثل هذا الشخص و أنه هل يجب عليه الإحرام من أدنى الحلّ أو غيرها، فهذا و إن كان من الموضوعات الخارجية و لكن إدراكها لأكثر العوام مشكل، فعلى الفقيه بذل الجهد فيه و لو بالرجوع إلى أهل الخبرة ثمّ الفتوى بما تقتضيه الأدلّة بعد إحراز الموضوع، إلى غير ذلك ممّا هو كثير. بقى هنا شىء- و هو أنه هل الإفتاء للفقيه من المناصب أو من الأحكام؟ كلام شيخنا الأعظم صريح أنه من المناصب كالقضاء و الولاية، و لازمه أن يكون موكولًا إلى نصب ولى الأمر، و لكن لا- دليل عليه بل ظاهر الآيات مثل آية الذكر و غيرها و الروايات الكثيرة مثل قوله «فللعوام أن يقلدوه» و غيرها كونه حكماً، فالجاهل فى جميع الحرف و الصنائع و المهن يرجع إلى العلماء فيها من دون حاجة إلى نصبهم لهذا المنصب من طريق الحكومة، و كذلك فى أحكام الدين.

المنصب الثّانى: القضاء و الحكم بين الناس

و هذا أيضاً من مناصب الفقيه و وظائفه الواجبة عليه كفاية، و قد يكون واجباً عينياً، و لا بأس بأن نشير إلى دليله إجمالًا و إن كان الكلام فيه بالتفصيل سيأتى فى كتاب القضاء. فنقول إنه ثابت له عقلًا و نقلًا. أمّا العقل: فلأن وقوع المنازعة و الخصومة فى المجتمعات البشرية ممّا لا يمكن اجتنابه ما لم تصل إلى مستوى راق من الإيمان و التقوى و الثقافة العالية الدينية، و لا بدّ حينئذ من طريق إلى فصلها، كى لا يتسع نطاقها و تطيح بالنظام كلّه و يقع بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۷ الاضطراب و إراقة الدماء و غيرها، فيجب التصدى لفصل الخصومات و الحكم بين الناس لجماعة من العلماء وجوباً كفائياً، و أحق الناس به و أولاهم بل القدر المتيقن من بينهم هو الفقيه الجامع للشرائط، العالم بأحكام الإسلام، و شرائط القضاء و الحقوق الواجبة لكلّ أحد كما لا يخفى، فإنه الذى يرجى منه تحقيق هذا الأمر المهم لا غيره. و أمّا النقل: فالمعروف بين الأصحاب بل حكى الإجماع عليه عدم جواز التصدى للحكم لغير المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء و إن كان عالماً بالأحكام و الحقوق و الحدود و أحكام القضاء و شرائطه من طريق التقليد، و هذا يكشف عن وجود نصّ وصل إليهم و لكن خالف فيه شاذ من الفقهاء الأعلام (رضوان الله عليهم) منهم صاحب الجواهر، و قد يستظهر الجواز من إطلاق الآيات الواردة فى هذا الشأن مثل قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) و غيرها من أشباهها، اللّهم إلّا أن يقال أنها ليست فى مقام البيان من هذه الجهة. و بالنصوص الدالّة على أن القضاء أربعة «منهم رجل قضى بالحقّ و هو يعلم و هو فى الجنّة» «۱» و ما شابهها، فالمدار فى الحكم بالحقّ سواء كان من ناحية التقليد أو الاجتهاد. و بالسيرة من عصره (صلى الله عليه و آله) إلى ما بعده، فلم يكن جميع القضاة المنصوبين من قبلهم (عليهم السلام) بالغين مرتبة الاجتهاد فى كثير من الأوقات. و بما يظهر من رواية أبى خديجة لظهور قوله «يعلم شيئاً من قضايانا» «۲» فى الأعمّ بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۸ من المجتهد المطلّق. و تحقيق الكلام فى ذلك سيأتى فى محله، و لكن الذى يجب التصريح به هنا أن معنى جواز التصدى لهذا المقام لغير المجتهد ليس معناه جوازه لكلّ مقلد، بل اللازم العلم بجميع المسائل التى يتصدى للقضاء فيها من الحقوق، و الحدود و شرائطها، و فروعها، و العلم بجميع أحكام القضاء، و آدابه، لا يحصل ذلك إلّا لمقلّد يكون تالياً للمجتهد و قريباً منه، و على كلّ حال ثبوت هذا المنصب للفقيه ممّا لا- ريب فيه، و أمّا الزائد عنه فهو خارج عمّا نحن بصدده. بقى هنا شىء و هو أنه: لا ينبغى الشكّ فى أن القضاء من المناصب التى لا يجوز التصدى لها إلّا بعد النصب له عموماً أو خصوصاً و يدل عليه: أوّلًا: أنه كذلك بين جميع الأمم، بل هو جزء من ولاية الحاكم، و شأن من شئونه، و لا- يزال ينصب القاضى من قبل رؤساء الحكومات و ولاة الأمور، و السرّ فيه أنهم متصدون لنظام البلاد الذى لا يتمّ إلّا بحسن القضاء بين الناس. مضافاً إلى أن أحكام القضاة لا تنفذ إلّا بقوّة قهرية تجبر الظالم على أداء حقّ المظلوم، و هذا لا يتحقق إلّا إذا كان القاضى معتمداً على قوّة السلطان، لأن الناس لا يقومون بالقسط إلّا بالحديد أحياناً، و لذا

أنزله الله بعد إنزال الكتاب و الميزان. و ثانياً: وقع التصريح بذلك فى مقبولة عمر بن حنظلة فى قوله (عليه السلام) «فإنى قد جعلته حاكماً» «۱» و قوله «فإنى قد جعلته قاضياً» فى رواية أبى خديجة «۲» فإنها ظاهرة بل صريحة فى حاجته إلى الجعل و أنه من المناصب الإلهية التى أمرها بيد ولى الأمر. هذا مضافاً إلى أن المسألة قد أجمع عليها الأصحاب، فقد أجمعوا على أنه يشترط بحوث فقهية هامة، ص: ۳۹۹ فى ولاية القضاء إذن الإمام (عليه السلام) أو مَن فوض إليه الإمام (عليه السلام) و قد جعلوه لكلّ مجتهد عادل فى عصر الغيبة كما يدلّ عليه ما مرّ آنفاً. نعم لا يشترط ذلك فى قاضى التحكيم، و هو من تراضى الخصمان بالترافع إليه و الحكم بينهما، فإن المشهور بل ادعى الإجماع عليه أنه لا يشترط فيه النصب من قبل الإمام (عليه السلام) و الكلام فيه سيأتى فى محلّه.

المنصب الثّالث: الولاية

أعنى ولاية الفقيه على التصرّف بأنواع التصرّفات، و هى فى الجملة ممّا لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه، إنّما الكلام فى حدودها، و شروطها، ذكر المحقّق النائينى (قدس سره) فى منية الطالب أن للولاية مراتب ثلاثة: إحداها و هى المرتبة العليا مختصة بالنبى و أوصيائه الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين) و غير قابلة للتفويض إلى أحد، و اثنان منها قابلتان للتفويض. أمّا غير القابلة فهى كونهم (عليهم السلام) أولى بالمؤمنين من أنفسهم بمقتضى الآية الشريفة (النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ)، و هذه المرتبة غير قابلة للسرقة و لا يمكن أن يتقمصها من لا يليق بها. و أمّا القابلة للتفويض فقسم منها يرجع إلى الأمور السياسيّة التى ترجع إلى نظم البلاد و انتظام أمور العباد و سدّ الثغور و الدفاع عنها و الجهاد ضد الأعداء و نحو ذلك، ممّا يرجع إلى وظيفة الولاة و الأمراء، و قسم يرجع إلى الإفتاء و القضاء و. (انتهى محلّ الحاجة) «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۰ و تبعه فى هذا التقسيم جامع المدارك «۱». و الإنصاف أن مراتب الولاية العامّة أكثر من ذلك لكلّ منها محل خاصّ فى الفقه، و يمكن حصرها فى سبع مراتب، بعضها أقوى من بعض لا بدّ من ذكرها ثمّ تحقيق حالها بحسب الأدلّة و كلمات الفقهاء الأعلام «رضوان الله عليهم».

الاختيارات السبعة للولى الفقيه

۱- الولاية على أموال القصّر و الغيّب من الصغار الذين لا وليّ لهم من الأب و الجدّ و الوصى و بعض المجانين و السفهاء، أى من لا يتصل جنونهم و سفههم بالصغر على قول مشهور، بل و كذلك من يتصل على احتمال، و كذا الغائبين الذين تكون أموالهم فى خطر لا بدّ من حفظها حسبة، و شبه ذلك من الأوقاف الخاصة. ۲- الولاية على أخذ الخمس و الزكاة و الأوقاف العامّة و صرفها فى مواردها على ما ذكروها فى أبواب الخُمس و الزكاة. ۳- الولاية على إجراء الحدود الخارجة عن منصب القضاء. ۴- الولاية على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فيما يتوقف على ضرب أو جرح أو قتل أحياناً، فقد ذكروا فى كتاب الأمر بالمعروف أن له مراتب، فما لم يبلغ إلى هذا الحدّ كان من وظائف عموم المؤمنين، و إذا بلغ هذا المبلغ لم يجز إلّا بإشراف الحاكم. ۵- الولاية على الحكومة و السياسة، و تنظيم البلاد و حفظ الثغور و الدفاع فى مقابل الأعداء و كلّ ما يرتبط بنظام المجتمع و المصالح العامّة التى يتوقف عليها بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۱ و سيأتى أنها هى العمدة فى عصرنا هذا فى أمر الحكومة الإسلامية. ۶- الولاية على الأموال و النفوس مطلقاً و لو كان خارجاً عمّا يحتاج إليه للمراحل السابقة. ۷- الولاية على التشريع بأن يكون له حقّ وضع القوانين و تشريعها بحسب ما يراه من المصالح. كلّ ذلك ممّا لا بدّ من أن يبحث حول الولاية. و أيها ثابتة أو غير ثابتة، بحسب الأدلّة القاطعة المذكورة فى أبوابها. فقد تعرض الأصحاب لهذه المسألة تارة فى كتاب البيع، و أخرى فى كتاب القضاء، و ثالثة فى الزكاة و الخُمس، و رابعة فى الحجر، و خامسة فى الأمر بالمعروف و سادسة فى الجهاد، و سابعة فى كتاب الحدود و غيرها. ثمّ لنتكلم فى شروط التصدى للولاية و كيفية حكم الفقيه و موقفه من العناوين «الأولية» و «الثانوية» و موقف الناس و آحاد المؤمنين من أمر الحكومة و كيفية مشاركتهم الفقيه و حكم تعدد الفقهاء، و غير ذلك ممّا هو مهم فى هذا الباب. هذا و اللازم على القارئ أن لا يحكم بشىء باتاً فى هذه المراتب، حتّى

يتم أمر الجميع فإنها مرتبطة بعضها ببعض دليلًا و حجّة، و العجلة ليست من دأب المؤمن العالم.

نظرة إجمالية إلى كلمات القوم فى مسألة ولاية الفقيه

و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما ذكره الأعلام هنا على الإجمال، ثمّ الأخذ فى تبيين حال كلّ مرتبة من المراتب السبعة. ۱- قال صاحب الجواهر أعلى الله مقامه الشريف فى كتاب البيع عند البحث عن ولاية الحاكم و أمينه على القصّر و الغيّب ما نصّه بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۲ «و لا يمكن استقصاء أفراد ولاية الحاكم و أمينه، لأن التحقيق عمومها فى كلّ ما احتج فيه إلى ولاية فى مال أو غيره إذ هو ولى من لا ولى له» «۱». و هذا الكلام بقرينة التعليل ناظر إلى «الغيّب» و «القصر» و أمثالهم من «الممتنع» و «العاجز» و مراده من العموم فى كلّ ما احتيج فيه إلى الولاية عمومه لما ذكره فى كلامه من أن الحاكم و أمينه يليان كلّ ممتنع أو عاجز عن عقد أو إيقاع أو تسليم حقّ و فى الحقوق الإلهية كالنذر و العهد و اليمين وجه، و ما أشبه ذلك. ۲- و قال (قدس سره) فى كتاب الخُمس بعد نقل كلام المجلسى (قدس سره) أنه لا تبرأ ذمّة المديون بالخُمس بدفع حصّة الإمام (عليه السلام) بنفسه، بل يجب دفعها إلى الحاكم على رأى أكثر العلماء، أنه يمكن الفرق بين زمان الحضور و الغيبة، بأن يقال أنه لا ولاية للإمام (عليه السلام) فى حال الغيبة حتّى يتولاها الفقيه نيابة عنه، و فيه بحث ثمّ قال ما نصّه: «على أن ذلك لو سلم لا يجدى فى ما نحن فيه من دعوى عموم ولاية الحاكم حتّى لمثل المقام، الموقوفة على دليل، و ليس، و لكن ظاهر الأصحاب عملًا و فتوى فى سائر الأبواب عمومها بل أصله من المسلّمات أو الضروريات عندهم» «۲». و حاصل كلامه (قدس سره) أنه استشكل فى ولاية الحاكم على الخُمس فى زمن الغيبة تارة بأن الكلام فى أصل ولاية الإمام (عليه السلام) حينئذ، و الظاهر أنه لعدم حضوره و عدم تصرفه بالفعل و عدم إمكانه عملًا فاستشكل فيه بقوله: فيه بحث. ثمّ نقل الكلام إلى الحاكم ثانياً و أنه لا دليل على عموم ولايته لمثل الخُمس. فأجاب: بأن ظاهر الأصحاب فى سائر الأبواب عمومها لمثل المقام، و من الواضح أن غاية ما يستفاد منها عموم ولاية الفقيه لمثل أخذ الخُمس و أشباهه و نظائره، و أمّا استفادة أكثر من هذا من كلامه غير واضح كما لا يخفى. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۳ و الظاهر أن مسألة ولاية الفقيه على أمر السياسة و الحكومة أظهر من أن يحتاج إلى التشبث بهذه العبارات التى لا تستهدف هذه الأمور. ۳- و قال شيخنا الأعظم فى مكاسبه بعد تقسيم الولاية إلى قسمين: الولاية المستقلة أى تصرّف الولى بنفسه، و غير المستقلة أى كون تصرّف غيره منوطاً بإذنه، ما ملخصه: أن القسم الأوّل ثابت للنبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمّة المعصومين من ذريته (عليهم السلام) بالأدلّة الأربعة، و كذا القسم الثّانى ثابت لهم بمقتضى كونهم أولى الأمر، فلا يجوز لغيرهم إجراء الحدود و التعزيرات و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق و غير ذلك إلّا بإذنهم و استدلّ له أيضاً بروايات. ثمّ بيّن ضابطة هذه الأمور التى يرجع فيها إليهم و أنها الأمور التى يرجع فيها كلّ قوم إلى رئيسهم. هذا كلّه بالنسبة إليهم (عليهم السلام) أمّا الفقيه فقد نفى ولايته فى القسم الأوّل فلا يستقل هو بالتصرّف لعدم قيام دليل عليه، ثمّ ذكر بعض الأدلّة و أجاب عنها، و قال فى آخر كلامه فى هذا القسم: «و بالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام (عليه السلام) إلّا ما خرج بالدليل، دونه، خرط القتاد. ثمّ جرى فى بحثه نحو المقام الثّانى و صرّح بولاية الفقيه فى المقام الثّانى، و أن المستفاد من مقبولة «عمر بن حنظلة» كونه كسائر الحكّام المنصوبين فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله) و الصحابة فى إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، و الانتهاء فيها إلى نظره بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً، وجوب الرجوع فى الأمور العامّة المطلوبة للسلطان إليه» «۱». فالمتحصل من كلامه (قدس سره) أن المنفى فى نظره الشريف (قدس سره) ولاية الفقيه على أموال الناس و أنفسهم على نحو العموم مثل الإمام المعصوم (عليه السلام) و أمّا ولايته فيما يتصدّى له بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۴ السلطان و الحاكم فى الأمور العامّة التى يرجع إليه فهو ثابت له، فالأمور التى لا يمكن إهمالها مثل إقامة النظم و العدل و الأخذ بالحقوق و حفظ الثغور و غير ذلك من أشباهها لا بدّ أن يرجع فيها إلى الفقيه، بل لو لم يكن هناك فقيه لا يجوز إهمالها و لا بدّ من قيام عدول المؤمنين بها، نعم استشكل فى بعض مصاديقه. و من العجب أنه اشتهر فى الألسن أن شيخنا الأعظم مخالف فى مسألة ولاية الفقيه مع أنه صرّح بولايته فى ما هو

محل الابتلاء من الولاية على نظم المجتمع و إحقاق الحقوق و حفظ الثغور و الدفاع. نعم أنكر ولايته على الأموال و الأنفس بغير ذلك، و هو أمر آخر وراء مسألة الحكومة، بل الظاهر أن كلامه أوضح و أصرح من بعض عبارات الجواهر فى هذا الباب. نعم ذكر فى آخر كلامه فى المقام «أن غاية ما يستفاد من الأدلّة هو ثبوت الولاية للفقيه فى الأمور التى تكون مشروعية إيجادها مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم وجود الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية، فلا يجوز التمسّك بها فيما يشك فى أصل مشروعيته» و لكن من الواضح أن هذا لا يضر بالمقصود فى الأمور الراجعة إلى حفظ نظام المجتمع، و إحقاق الحقوق و سد الثغور و الدفاع و غير ذلك من أشباهه، فإن ذلك ممّا لا يمكن تركه على كلّ حال، بل لو لا وجود الفقيه يجب القيام بها و لو من عدول المؤمنين، و ما فى بعض كلماته من الإشكال فى المسألة لعلّه فى بعض الخصوصيات، و إلّا فالذى يظهر من صدر كلامه و ذيله موافقته فى ذلك و الحمد لله. و المتحصل من كلامه أمور: ۱- لا ولاية للفقيه فى جميع الأمور التى تكون الولاية فيها للإمام المعصوم (عليه السلام)، مثل كونه أولى بالأموال و النفوس. ۲- ولايته ثابتة فى الأمور التى لا يمكن تعطيلها فى غيبة الإمام (عليه السلام) و ضابطه الأمور الهامة التى تتعلّق بإقامة النظم و العدل التى لا يمكن إهمالها على كلّ حال، بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۵ و يرجع فيها إلى الحاكم و السلطان و غير ذلك ممّا لا يجوز التعطيل فيها. ۳- إذا شك فى بعض مصاديقه فلا بدّ من إثبات مشروعيته من دليل آخر فإن الحكم لا يثبت موضوعه. ۴- و لصاحب الجواهر كلام آخر فى كتاب الأمر بالمعروف عند البحث عن جواز إقامة الحدود للفقيه الذى ذهب إليه مشهور الفقهاء و إن تأمل فيه شاذ، قال بعد كلام طويل له فى المسألة ما نصّه: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس فى ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم أمراً، و لا تأمل المراد من قولهم (إنى جعلته عليكم حاكماً و قاضياً و حجّة و خليفة) و نحو ذلك ممّا يراد منه نظم زمان الغيبة لشيعتهم فى كثير من الأمور الراجعة إليهم، و لذا جزم فيما سمعته فى المراسم بتفويضهم (عليهم السلام) لهم فى ذلك». ثمّ قال: «نعم لم يأذنوا لهم فى زمن الغيبة ببعض الأمور التى يعلمون عدم حاجتهم إليهم كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان و جيوش و أمراء و نحو ذلك، ممّا يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك و نحوه، و إلّا لظهرت دولة الحقّ كما أومأ إليه الصادق (عليه السلام) بقوله «لو أن لى عدد هذه الشويهات و كانت أربعين لخرجت». ثمّ قال «و بالجملة فالمسألة من الواضحات التى لا تحتاج إلى أدلّة» انتهى «۱». و لا ينبغى الشكّ أن محل كلامه ولاية الفقيه على إجراء الحدود فى عصر الغيبة كما صرّح به قبل ذلك و بعد هذه العبارة أيضاً، و هذا هو الذى وقعت الوسوسة فيه من جانب بعض «۲» و لكن تعبيراته و أدلته فى المقام أوسع منه و تشمل شيئاً كثيراً ممّا يرتبط بأمر الحكومة الإسلامية. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۶ و بالجملة يظهر من كلامه هذا، المساعدة لولاية الفقهاء فى أمر الحكومة فى الجملة و إن لم يساعد فى كلّها، لفرضه عدم حصولها و قصور اليد عنها، بل لعلّه ظاهر فى أنه إذا أتاحت الفرصة إقامة الحكومة الإسلامية وجبت إقامتها. ۵- و قال فى موضع آخر من كتاب الجهاد عند البحث عن الجهاد الابتدائى «لا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه فى أنه إنّما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الإمام (عليه السلام) و بسط يده أو من نصبه للجهاد. بل فى المسالك و غيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له توليه: بل فى الرياض نفى علم الخلاف فيه، حاكياً له عن ظاهر المنتهى و صريح الغنية إلّا من أحمد فى الأوّل.». ثمّ قال فى آخر كلامه: «و لكن أن تمّ الإجماع المزبور فذاك و إلّا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه فى زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلّة الجهاد فترجح على غيرها» انتهى «۱». و المتحصل من مجموع كلماته فى كتاب «البيع» و «الخُمس» و «الأمر بالمعروف» و «الجهاد» (هذه الكتب الأربعة) بعد ضم بعضها إلى بعض أن عموم ولاية الفقيه كان مفروغاً عنه عنده فى أمر الحكومة، و إن كان له تأمّلا فى عمومها و شمولها لجميع ما يرتبط بذلك نظراً إلى فرضه، قصور اليد عن تحقّق الحكومة الإلهية قبل ظهوره «عجل الله فرجه الشريف) فى الخارج فتأمّل جيّداً. ۶- و أوضح من هذا كلّه ما ذكره النراقى (قدس سره) فى عوائده حيث قال فى بعض كلماته فى المسألة.: «إن كلية ما للفقيه العادل توليه و له الولاية فيه أمران»: «أحدهما»: كلما كان للنبى (صلى الله عليه و آله) و الإمام (عليه السلام) الذين هم سلاطين الأنام و حصون الإسلام فيه الولاية و كان لهم فللفقيه أيضاً ذلك، إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۷ «و ثانيهما».: أن

كـل فعـل متعلّق بـأمور العبـاد فى دينهم أو دنيـاهم و لاـ بـدّ من الإتيان به و لا مفرّ منه إمّا عقلًا أو عادة من جهـة توقف أمور المعاد أو المعاض لواحد أو جماعة عليه، و إناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا أو شـرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفى ضـرر أو إضرار أو عسـر أو حرج أو فساد و على مسـلم، أو دليل آخر أو ورد الإذن فيه من الشارع و لم يجعل وظيفة لعين واحد أو جماعة و لا لغير معين أى واحـد لا بعينه، بل علم لا بدية الإتيان به أو الإذن فيه لو لم يعلم المأمور به و لا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، و له التصـرّف فيه و الإتيـان به، ثمّ أخـذ فى الاسـتدلال على كلّ واحـد منها «۱». ۷- و قال سـيدنا الأسـتاذ العلّامـة الفقيـد البروجردى (رحمه الله) فى كلام طويل له فى المسألة ستأتى الإشارة إليها إن شاء الله فى محله بعد ذكر مقدّمات نافعة ما نصّه: «و بالجملة كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمّـة (عليهم السـلام) لمثل تلك الأمور العامّـة المهمّـة التى يبتلى بها العامّـة ممّا لا إشـكال فيه إجمالًا بعد ما بيّناه و لا نحتاج فى إثباته إلى مقبولـة عمر بن حنظلـة غايـة الأمر كونها أيضاً من الشواهد فتدبّر» «۲». ۸- و قال العلّامة الشـيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (قـدس سـره) (شـيخنا فى الإجازة) إن له الولاية على الشـئون العامّة و ما يحتاج إليه نظام الهيئة الاجتماعية. ثمّ قال: و بالجملة فالعقل و النقل يـدلان على ولايـة الفقيه الجامع على هذه الشـئون فإنها للإمام المعصوم أولًا ثمّ للفقيه المجتهد ثانياً بالنيابة المجعولة بقوله (عليه السـلام) «و هو حجتى عليكم و أنا حجّة الله عليكم» «۳». ۹- و فى الحـدائق فى كتاب النكاح ما يظهر منه مخالفته لولاية الفقيه فيما هو أهون من ذلك حيث قال: إنى لم أقف بعد التتبع فى الأخبار على شـىء من هذه العمومات بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۸ و الإطلاقات لاـ فى النكـاح و لا فى المال و إن كان ذلك مشـهوراً فى كلامهم و مسـلّماً بينهم و متـداولًا على رءوس أقلامهم (مشـيراً إلى ما مرّ أو شبهه من كلمات القائلين بالولايـة). ثمّ قال بعـد كلام له: و بالجملـة فإن عـد الحاكم الشـرعى فى جملـة الأولياء كما ذكروا و إن كان مسـلّماً بينهم و متفقاً عليه عندهم إلّا أنه خال عن الدليل من الأخبار نعم يمكن تخصـيص ذلك بالإمام (عليه السـلام) من حيث الولاية العامّة و أنه أولى بالناس من أنفسـهم «۱». ۱۰- ذكر المحقّق النائينى كلاماً طويلًا فى المقام و قال بعـد المناقشة فى كثير من أدلّة ولاية الفقيه مـا نصّه: «نعم لاـ بـأس بالتمسّـك بمقبولـة عمر بن حنظلـة، فـإن صـدرها ظـاهر فى ذلـك حيث إن السائل جعل القاضـى مقابلًا للسـلطان، و الإمام قرره على ذلك. فإن الحكومـة ظاهرة فى الولاية العامّة فإن الحاكم هو الذى يحكم بين الناس بالسـيف و السوط، و ليس ذلك شأن القاضـى، و لكن ختم كلامه بهذا القول: و كيف كان فإثبات الولاية العامّة، للفقيه بحيث تتعين صـلاة الجمعة فى يوم الجمعة بقيامه لها أو نصب إمام لها مشكل» «۲». و ممّا يليق بالذكر أن شيخنا الأعظم ذكر فى مكاسبه فى البحث الآتى من ولاية عدول المؤمنين مـا يظهر منه التأكيـد على الكبرى الكليـة السابقـة حيث قـال: «مـا كـان تصـرفاً مطلوب الوجود للشـارع إذا كان الفقيه متعـذر الوصول فالجواز توليه لآحاد المؤمنين، لأن المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص» (و هذا الكلام يشمل أمر الحكومة العادلـة لأنها مطلوبـة للشارع قطعاً). بحوث فقهية هامة، ص: ۴۰۹ نعم استشـكل فى بعض مصاديقه و لكن الكلام فى كبرى المسألـة و أمّا صغرياتها فهى أمور أخر قد تختلف فيه الأنظار. و قال فى كلام آخر له (و هو من آخر كلماته فى المسألة): «و الذى ينبغى أن يقال أنك قـد عرفت أن ولاية غير الحاكم لا تثبت إلّا فى مكان يكون عموم عقلى أو نقلى يدل على رجحان التصدّى لذلك المعروف». و هـذا أيضاً شاهـد على قبول هـذه الكلمـة من نـاحيته (أعنى قيـام الحاكم بأمور لا يمكن إهمالها) و من البعيـد أن لا يكون حفظ نظام المجتمع الإسـلامى و كـذلك سـد الثغور و الدفاع عن حوزة الإسـلام و غير ذلك من أشـباهه داخلة فيها بنظره الشـريف، و هل يجوز أحد إهمال أمر الحكومة و جعل الناس فوضى؟ أو إعطاءها بيد الظالمين؟

حكم المقامات السبعة فى الولاية

اشارة

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى البحث عن المقامات السبعة من أنحاء الولاية فنقول و منه جلّ شأنه التوفيق و الهداية:

المقام الأوّل: ولايته على القصّر و الغيّب

و المراد منه ولايته على الأيتام عند فقد الأب و الجدّ و على المجنون و الصغير و المفلس و على الغائب بحفظ أولاده و أمواله عن الخطر العظيم. قال العلّامة فى القواعد: «و الحاكم و أمينه إنّما يليان المحجور عليه لصغر أو جنون أو فلس أو سفه أو الغائب». «۱» و حكى فى «مفتاح الكرامة» بعد شرح هذه العبارة فى كلام له عن المحقّق الأردبيلى فى مجمع البرهان ما نصّه: «لا خلاف و لا نزاع فى جواز البيع و الشراء و سائر التصرّفات للأطفال و المجانين المتصل جنونهم و سفههم بالبلوغ، من الأب و الجد للأب و من وصى أحدهما مع عدمهما، ثمّ من الحاكم أو الذى يعينه لهم، و كذا لمن حصل له جنون أو سفه بعد البلوغ، فإن أمره أيضاً إلى الحاكم إذ قد انقطعت ولايتهم بالبلوغ و الرشد». و صرّح الشهيد الثّانى فى المسالك فى بعض كلماته فى المقام: «أن الحاكم ولى بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۱ عام لا يحتاج إلى دليل». «۱» و قال الفقيه الماهر صاحب الجواهر (قدس سره) فى كتاب الحجر: فإن لم يكونا (أى الأب و الجد) فللوصى، فإن لم يكن فللحاكم، أى الثقة المأمون الجامع الشرائط، بلا خلاف أجده فى ذلك بل و لا إشكال. «۲» و الحاصل: أنه لا كلام و لا إشكال فى المسألة إجمالًا، و قد أرسلوها إرسال المسلّمات، بل ولاية الحاكم على هذه الأمور من المصاديق الواضحة للكبرى الكلّية السابقة من وجوب تصديه لكلّ معروف لا يمكن تعطيله بلا كلام، و لذا تتصدى له الحكومات العرفية أيضاً بحسب قوانينهم. إنّما الكلام و الإشكال فى بعض مصاديقه و هو المجنون، أو السفيه البالغ سواء كان سفاهته متصلة بالصغر أو منفصلة عند وجود الأب أو الجد. فيظهر من الجواهر أن ولاية الفقيه فى المنفصل من المسلّمات، حيث نفى وجود الخلاف فى السفه المتجدد بعد البلوغ، عدا ما يظهر من الكفاية و الرياض، من إرسال قوله فيه، بعود ولاية الأب و الجد عليه، ثمّ قال: و لم نتحققه لأحد كما لم نعرف له دليلًا صالحاً يقطعه الأصل. ثمّ قال: و بالجملة فلا ريب فى أن الولاية فى ماله للحاكم الذى هو ولى من لا ولى له. ثمّ جرى فى كلامه إلى المتصل سفهه ببلوغه، و استظهر من إطلاق كلام المحقّق فى الشرائع و إطلاق كلام غيره أن ولايته للحاكم أيضاً، بل حكى نسبته إلى الأشهر، و لكن مع ذلك حكى عن المفاتيح نسبة عدم الخلاف فى ثبوت الولاية للأب و الجد على السفيه و المجنون مع اتصال السفه و الجنون بالصغر، و لكن صرّح فى آخر كلامه بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۲ هنا بعدم خلو كلمات الأصحاب هنا عن اضطراب. «۱» هذا بحسب الأقوال فى المسألة و حاصله عدم الخلاف فى ولاية الحاكم على المنفصل مع وجود الخلاف فى المتصل. و أمّا بحسب الأدلّة فالعمدة فيمن اتصل جنونه أو سفهه فى الصغر هو استصحاب بقاء ولاية الأب و الجد بناء على اتحاد الموضوع هنا عرفاً (و هو غير بعيد) بناءً على جواز الاستصحاب فى الشبهات الحكمية (و لكنّه ممنوع على المختار). هذا مضافاً إلى ما يظهر من قوله تعالى (وَ ابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ). «۲» بناءً على شمولها للجد مع فقد الأب و صدق اليتيم عليه، فتدلّ على استمرار ولاية الجدّ على اليتيم الذى فقد أباه حتّى يكون رشيداً، و يمكن استفادة حكم الأب منه من طريق الأولوية فتدبّر. و أمّا بالنسبة إلى المنفصل فأصالة عدم ولاية الأب و الجد حاكم فيه، فيشمله عموم ولاية الفقيه الشاملة لأمثال المقام قطعاً. هذا و لكن المترائى من سيرة العقلاء من أهل العرف بقاء ولاية الأب و الجد على المجنون و السفيه سواء اتصل السفه و الجنون بالصغر أو لا. و معه لا يصل الدور إلى الحاكم، و الظاهر أن هذه السيرة جارية من قديم الزمان إلى زماننا هذا، و حيث إن الشارع لم يمنع منها لا بدّ من قبولها، و لكن مخالفة الإجماع فى هذه المسألة أيضاً مشكلة، فلا أقل من أن لا يترك الاحتياط بالجمع بين إذن الأب أو الجد و الحاكم فى المتصل و المنفصل و الله العالم.

المقام الثّانى- ولاية الفقيه و حقّ التصرّف بالخُمس و الزكاة و ما شابهها

اشارة

ظاهر كلام الأصحاب جواز دفع الزكاة و الخُمس إلى الحاكم الشرعى فى عصر الغيبة، إنّما الكلام فى وجوبه و عدمه. قال شيخ

الطائفة فى الخلاف فى المسألة ۴۲ من مسائل زكاة الفطرة: «يستحبّ حمل الزكوات: زكاة الأموال الظاهرة و الباطنة، و زكاة الفطرة، إلى الإمام، ليفرقها على مستحقيها، فإن فرقها بنفسه جاز، و قال الشافعي: الباطنة هو بالخيار و الفطرة مثلها و الظاهرة فيها قولان: «أحدهما» يتولاه بنفسه، و «الآخر» يحملها إلى الإمام، و منهم من قال الأفضل أن يلى ذلك بنفسه إذا كان الإمام عارفاً، فإن كان الإمام جائراً فإنه يليها بنفسه قولًا واحداً، و إن حملها عليه (إليه) سقط عنه فرضها، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، و أيضاً قوله تعالى (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً) يدلّ على ذلك، و الإمام قائم مقام النبى (صلى الله عليه و آله) فى ذلك» (انتهى). و قال العلّامة فى التذكرة: «لو تعذر الصرف إلى الإمام (عليه السلام) حال الغيبة استحب دفعها إلى الفقيه المأمون من الإمامية، لأنه أبصر بمواقعها، و لأنه إذا دفعها إلى الإمام أو الفقيه برئ لو تلفت قبل التسليم، لأن الإمام أو نائبه كالوكيل لأهل السهمين، فجرى مجرى قبض المستحق، ثمّ قال: لو طلب الإمام الزكاة منه وجب دفعها إليه بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۴ إجماعاً، لأنه معصوم يجب طاعته و تحرم مخالفته، فلو دفعه المالك إلى المستحقين بعد طلبه و إمكان دفعها إليه فقولان لعلمائنا: الإجزاء و هو الوجه عندى، لأنه دفع المال إلى مستحقه. و عدمه لأن الإخراج عبادة لم يوقعها على وجهها لوجوب الصرف إلى الإمام بالطلب، فيبقى فى عهدة التكليف و لا خلاف فى أنه يأثم بذلك». «۱» و قال الشهيد الثّانى فى الروضة فى كتاب الزكاة: «و يجب دفعها إلى الإمام (عليه السلام) مع الطلب بنفسه أو بساعيه. قيل و كذا يجب دفعها إلى الفقيه الشرعى فى حال الغيبة لو طلبها بنفسه أو وكيله، لأنه نائب الإمام، كالساعى، بل أقوى. و دفعها إليهم ابتداء من غير طلب أفضل من تفريقها بنفسه، لأنه أبصر بمواقعها، و أخبر بمواضعها، قيل و القائل المفيد و التقى: يجب دفعها ابتداءً إلى الإمام أو نائبه، و مع الغيبة إلى الفقيه المأمون. و قال القاضى ابن البرّاج فى المهذب فى مبحث زكاة الفطرة ما يدلّ على وجوب حملها إليه (عليه السلام) و عند الغيبة إلى فقهاء الشيعة ليضعها فى مواضعها، لأنهم أعرف بذلك (انتهى ملخصاً). «۲» و فى الجواهر بعد اختيار هذا القول أعنى وجوب دفعها إلى الفقيه عند طلبها، و الاستدلال بإطلاق رواية التوقيع عن صاحب الأمر (عليه السلام): أنه يمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته فى مقامات عديدة، لا دليل عليها سوى الإطلاق الذى ذكرناه. «۳» و معلوم أنه من قبيل الإجماع على القاعدة لا الإجماع على خصوص المسألة. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۵ و المحكى عن أكثر فقهاء العامّة إيجاب الدفع إلى الأمراء و إن علم عدم صرفها فى محالها، و رووا ذلك عن أبى سعيد الخدرى و عبد الله بن عمر و أبى هريرة و عائشة و الحسن البصرى و إبراهيم النخعى و غيرهم، بل حكى عن بعضهم أنه سئل عن الزكاة فقال: ادفعوها إلى الأمراء و لو أكلوا بها لحوم الحيات.! «۱» و يتحصل من جميع ذلك أن فى المسألة أقوالًا ثلاثة: أولها: و هو الأشهر بينهم أنه يجب دفعها إلى الفقيه إذا طلبها، و قال السيد (قدس سره) فى العروة: يجوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء، كما يجوز بعنوان الوكالة فى الإيصال، و يجوز بعنوان أنه و لى عام على الفقراء. «۲» و قد تلقاها المحشون بالقبول. ثانيها: وجوب دفعها إليهم مطلقاً كما عن المفيد و التقى. ثالثها: عدم وجوبه مطلقاً كما لعلّه يظهر من كلمات الأصبهانى فى شرحه على الروضة على ما حكاه فى الجواهر. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الأقوى فى المسألة قول رابع فيه تفصيل ستعرفه إن شاء الله بعد ذكر أدلّة المسألة، فنقول و منه جلّ ثناؤه التوفيق و الهداية.: أنه لم يرد فى المسألة نصّ خاصّ بل المستفاد من كلماتهم فى المقام استنادهم فى مسألة جواز دفع الزكاة أو وجوبه أمور: ۱- أنه أعرف بمواضعه و مصارفه كما ورد فى كلام المهذب و غيره. و فيها أن مجرد كونه أعرف بذلك لا يدلّ على وجوب الدفع إليه، بل و لا على جوازه إلّا أن يكون الفقيه وكيلًا عن المالك، و مضافاً إلى أنه لا يختص الحكم به بل بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۶ بكلّ عارف بمصارفها و لو تقليداً. ۲- أولويته من الساعى حيث يجب الدفع إليه إذا طلبها، و فيه ما حكى عن الأصبهانى فى شرحه على الروضة من أن الساعى إنّما يبلغ أمر الإمام (عليه السلام) فإطاعته إطاعة الإمام (عليه السلام) بخلاف الفقيه، و لا يجدى كونه أعلى رتبة انتهى، و حاصله أن اللازم إثبات عموم ولاية الفقيه فى هذا الأمر أولًا، فمجرد كونه أعلى رتبة من الساعى لا يفيد شيئاً بعد كون يد الساعى يد الإمام المعصوم (عليه السلام). ۳- قوله تعالى (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها)، و هذا الأمر دليل على وجوب الأخذ و لا أقل من جوازه (إذا كان فى مقام دفع توهم الحظر). و فيه أن الاستدلال بها فرع ثبوت نيابة

الفقيه عنه (صلى الله عليه و آله) و معه لا يحتاج إلى هذا الاستدلال، لأن جواز أخذه (صلى الله عليه و آله) الزكاة من الضروريات الغنية عن البرهان. ۴- تحصيل الإجماع عليه كما عرفت في كلام الجواهر، و لكن قد عرفت أنه من قبيل الإجماع على القاعدة، بناءً على كونه من باب الإجماع على إطلاق التوقيع و شبهه، و إلّا فالمسألة كما عرفت خلافية ذات أقوال متعدّدة و ليست إجماعية. ۵- إن الفقيه نائب عام عن الإمام (عليه السلام) في أمثال هذه الأمور، و وكيل عن الفقراء- و هذا هو العمدة في المقام، و توضيحه يحتاج إلى ذكر مقدمة و هي: أن المستفاد من أدلّة تشريع الزكاة أنها إنّما شرعت لسد خلّة الفقراء و دفع الشدّة عنهم، مضافاً إلى شدّ حوائج الحكومة الإسلامية، بل دفع النوائب عن الفقراء أيضاً من وظائف الحكومة العادلة القائمة على أساس العدل، كما لا يخفى على الخبير. و من أقوى الشواهد عليه المصارف التي نصّ عليها كتاب الله عزّ و جلّ، منها سهم العاملين عليها الذين هم العاملون للحكومة و المأمورون من قبلها، و كذا سهم المؤلفة قلوبهم الذين يألفهم الحكومة على موافقة المسلمين، بل يستمد من قواهم في مقابل بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۷ الأعداء كما ورد في سيرته (صلى الله عليه و آله) من إعطاء المؤلفة قلوبهم من أهل مكّة أو غيرها. و أوضح منه سهم سبيل الله و القدر المتيقن منه الجهاد، و من الواضح أن الجنود و العساكر تكون تحت سيطرة الحكومة، و لو قلنا بأن مفهومه عامّ لكلّ خير يكون منفعة عامّة، كان أيضاً من الأمور الراجعة إلى الحكومة قبل غيرها، لأنها المعدة لمثل هذه الأمور كما لا يخفى، بل قد عرفت أن سهم الفقراء و المساكين ذريعة لإقامة العدل، و أحق الناس بها هو الحكومة. و من هنا يظهر أن الزكاة في الحقيقة من منابع بيت المال، فإن الحكومة لا تقوم إلّا ببيت المال، لمصارفها و حل مشاكلها، و بيت المال يحتاج إلى منافع، و لعلّ حكم بعض العامّة بوجوب دفعها إلى الأمراء و إن لم يصرفوها في مصارفها مأخوذة من ملاحظة ماهية الزكاة و محتواها، و إن وقعوا في الخطأ من حيث توهم كون الدفع إليهم موضوعياً، مع أنه طريقي، فإذا علم بعدم صرفهم إياها في مصارفها لا بدّ من منعها منهم قطعاً. و يؤيد تشريع الزكاة في المدينة عند بناء الحكومة الإسلامية من ناحيته (صلى الله عليه و آله) و كذا ما ورد في آداب المصدق و أنه إذا أتى صاحب المال يقول لهم. فهل لله في أموالكم من حقّ فتؤدوه إلى وليه «۱». و بعد ذلك كلّه نقول: إن قلنا إن الفقيه هو الذي يتصدى للحكومة الإسلامية- كما سيأتي في المقام الخامس إن شاء الله- فإذا كان مبسوط اليد فيمكن القول بوجوب دفعها إليه كما ذكرنا في تعليقاتنا على العروة الوثقى ما هذا عبارته: هذا (أي أفضلية نقل الزكاة إلى الفقيه) إنما هو في زمان قبض يد الإمام (عليه السلام) أو الحاكم، أمّا في زمان بسط اليد فلا يبعد وجوب دفعها إليه لأنه الحافظ لبيت مال المسلمين، و الإسلام بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۸ ليس مجرّد فتاوى (و أحكام) و نصائح بل الحكومة جزء منها لا ينفك، و هي تحتاج إلى بيت مال متمركز، كما يشهد له سيرة النبي (صلى الله عليه و آله) الولي (عليه السلام) و لو أن كلّ إنسان أعطى زكاة ماله بنفسه لا يكون لبيت المال و من يكون عيالًا عليه، قائمة. و الحاصل: أنه إذا تحققت الحكومة الإسلامية العادلة الكاملة العيار فالأقوى و لا أقل من الأحوط وجوب دفعها إليها ابتداء و لو من دون طلب، و أمّا بدون ذلك فهو أفضل، و لو طلبها لبعض المصالح و لو في زمن قبض اليد، واجب أيضاً بأدلة الولاية الآتية و الله العالم. هذا كلّه بالنسبة إلى حكم الزكاة. أما الخُمس: فهو أوضح حالًا من الزكاة و لذا كان المعروف بينهم عدم جواز تصدى صاحب الخُمس لصرفه (بالنسبة إلى سهم الإمام (عليه السلام)) و إليك بعض كلماتهم: ۱- قال العلّامة المجلسي (قدس سره): أكثر العلماء قد صرّحوا بأن صاحب الخُمس لو تولى دفع حصّة الإمام (عليه السلام) لم تبرأ ذمته بل يجب عليه دفعها إلى الحاكم و ظني أن هذا الحكم جار في جميع الخُمس «۱». ۲- و قال شيخنا المفيد في الرسالة الغرية و متى فقد إمام الحقّ و وصل إلى الإنسان ما يجب فيه الخُمس فليخرجه إلى يتامى آل محمّد (صلى الله عليه و آله) و مساكينهم و أبناء سبيلهم (انتهى). و ظاهر هذا الكلام عدم الحاجة إلى إذن الفقيه، و لكن المحقّق في المعتبر بعد نقل هذا الكلام منه قال: و ما ذكره المفيد حسن. لكن يجب أن يتولى صرف ما يحتاجون إليه من حصّة من له النيابة عنه في الأحكام، و هو الفقيه المأمون من فقهاء أهل البيت (عليهم السلام) «۲». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۱۹ ۳- قال العلّامة في المختلف في كتاب الزكاة و الخُمس: اختلف أصحابنا في مستحق الإمام (عليه السلام) في حال الغيبة من الأخماس و الأنفال و غيرها. إلى أن قال: و هل يجوز قسمته في المحاويج من الذرية كما ذهب إليه جماعة من علمائنا الأقرب ذلك.

إذا ثبت هـذا فإن المتولى لتفريق ما يخصه (عليه السـلام) فى محاويـج الذريـة من إليه الحكم عن الغائب (عليه السـلام) لأنه قضاء حقّ عليه، كمـا يقضـى عن الغـائب، و هو الفقيه المـأمون الجامع لشـرائط الفتوى و الحكم، فإن تولى ذلك غيره كان ضامناً (انتهى موضـع الحاجة) «۱». ۴- هـذا و يظهر من بعضـهم وجوب دفعه إلى الأـعلم من العلماء مثل شـيخنا «كاشف الغطاء» فى الفردوس الأعلى حيث قال: أمّا الدليل على لزوم إعطاء سـهم الإمام (عليه السلام) للمجتهد فإنه يكفى فيه كون المجتهد هو الوكيل العامّ للإمام (عليه السلام) فهو مـال الغائب يجب دفعه إلى وكيله، و لا أقل من أنه هو القـدر المتيقن لبراءة الذمّـة فيجب، و الواجب دفعه إلى الأعلم، فكما يجب تقليد الأعلم كذلك يجب دفع الحق إليه. أمّا اليوم فقد صار مال الإمام (عليه السلام) كمال الكافر الحربى! ينهبه كلّ من استولى عليه! «۲» و كلامه هـذا دليل على شدّة تأسـفه على ما آل إليه الأمر بالنسـبة إلى هذا السـهم المبارك فى زمانه. ۵- و فى مقـابله قول من قال بجواز صـرفه من ناحيـة المالك بعد إحراز رضـى الإمام (عليه السـلام) كما فى المسـتمسك حيث قال: «نسب إلى أكثر العلماء تارة و أكثر المتـأخّرين أخرى. وجوب تولى الحـاكم لحصـته (عليه السـلام) بل عن الشـهيد إجماع القائلين بوجوب الصـرف للأصـناف على الزمـان لو تولاـه غير الحاكم. بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۴۲۰ و لاـ سيّما إذا كان الحاكم بمرتبـة عاليـة من العقل و العدالـة و الأمانـة و الاهتمام بالمصالـح الدينيـة و القدرة على تمييز الأهم و المهم منها، فإنه حينئذ يكون أبصـر بمواقعة و أعرف بمواضـعه، فيتعين الرجوع إليه فى تعيين المصـرف» و لكنّه مع ذلـك أجـاب عن كـلّ ذلك و لم يقبله، ثمّ قال: «فإذا أحرز رضاه (عليه السـلام) بصـرفه فى جهة معينة جاز للمالك تولى ذلك بلا حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعى» «۱». و هذه الكلمات كما ترى فى طرفى الخلاف و النقيض من اعتبار الأعلميـة أو عدم اعتبار شـىء حتّى الاجتهاد و العدالة. ۶- و لنتم هـذه الكلمات بما أفاده المحقّق فى الشـرائع فى كتاب الخُمس حيث قال: «و يجب أن يتولى صـرف حصـة الإمام (عليه السـلام) فى الموجودين، من إليه الحكم بحقّ النيابة، كما يتولى أداء ما يجب على الغائب». و قال ثانى الشـهيدين فى المسالك فى شـرح هـذه العبارة: «و لو تولى ذلك غيره كان ضامناً عند كلّ من أوجب صـرفه إلى الأصناف» «۲». هذا شطر من كلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم) فى هذا الباب، و يظهر منها أن الأقوال فيه أيضاً مختلفة و لكن الأشـهر أو المشـهور هو لزوم دفع سـهم الإمـام (عليه السـلام) إلى الحـاكم الشـرعى، و أمّـا دفعه إلى الأـعلم أو جواز صـرفه من ناحية المالك فهو شاذ. إذا عرفت هـذا فاعلم: أن هـذه المسألـة مبنية على أن تعلم ما الواجب فى سـهمه (عليه السـلام) فى عصـر الغيبة، فقد اختلفت فيه الأـقوال و تضاربت تضارباً شديـداً حتّى إن المحقّق النراقى حكى فى المسـتند فى كتاب الخُمس أقوالًا تسعة بالنسـبة إلى سهم الإمام (عليه السلام) بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۱ و أقوالًا خمسة فى سهم السادة فأصبحت أربعة عشر قولًا فراجع «۱». و ذكر فى الحدائق أيضاً أربعة عشـر أقوال فى المقام «۲» و عمدتها عشـرة أقوال ذكرناها فى التعليقة على العروة و إليك موجزها و ملخصـها: ۱- إباحتها للشيعة و سقوطها مطلقاً (سهم السادة و سهم الإمام (عليه السلام)) كما عن سلّار و صاحب الذخيرة. ۲- عزله بجميعه و الوصية به كما عن المفيد. ۳- دفنه كما حكاه المفيد عن بعض من لم يسـمه! ۴- دفع حقّ السادة إليهم و أمّا حصة الإمام (عليه السـلام) يودع أو يدفن! ۵- حقّ السادة يدفع إليهم أمّا حصـته (عليه السـلام) فتقسم على الذرية كما هو المشهور بين جمع من المتأخرين. ۶- صرف حقّ السادة إليهم، و أمّا حصـته (عليه السـلام) فهو مباح للشيعة فى عصر الغيبة كما فى المدارك و غيره. ۷- صرف حقّ السادة إليهم، أمّا سـهمه (عليه السـلام) فيصـرف فى مواليه العارفين بحقّه إذا كانوا فقراء كما عن ابن حمزة و غيره. ۸- إن حقّ السادة يـدفع إليهم، و أمّـا خُمس الأرباح مباح مطلقاً. ۹- صـرف حقّ الأصـناف الثلاثـة (حقّ السادة) إليهم، و التخيير فى حصـته (عليه السـلام) بين الدفن و الوصية و صلة الأصناف مع الإعواز، بإذن الفقيه، كما عن الشهيد فى الدروس. ۱۰- و هو العمدة و المختار، دفع سهم الأصناف الثلاثة إليهم، و أمّا سهم الإمام (عليه السلام) بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۲ فيصرف فى كلّ أمر يحرز به رضاه، من تعظيم الدين، و نشر العلم و تبليغ الإسـلام، و صـلة الأصـناف و غيرهم من الفقراء و المحتـاجين، و غير ذلـك ممّـا يحرز به رضاه (عليه السـلام). و إذ قـد عرفت ذلك فاعلم أن الحقّ من بين هذه الأقوال هو الأخير، و السـرّ فيه أنه لا ينبغى الشكّ أن تشـريع حكم الخُمس بالنسـبة إلى حصة الإمام (عليه السـلام) إنّما هو لإمامته الإلهية، و كونه منصوباً للحكومة على الأمّة، و إلّا فسـهم الإمام (عليه السلام) ليس مصرفاً شخصياً له لأنه

كإنسان يحتاج إلى شيء يسير من هذه الأموال الضخمة، و من البعيد جدّاً بل من الممتنع فى حكمة الحكيم أن يجعل له ما لا يحتاج إليه إلّا شيئاً قليلًا منه جدّاً، فإن الناس لو أدوا خُمس أموالهم فى جميع أقطار الأرض بلغ سهم الإمام (عليه السلام) مبلغاً عظيماً لا يقدر أى إنسان على مصرفه إلّا أن يكون على رأس الحكومة و يصرفه فى مصارفها. لا أقول أن سهم الإمام (عليه السلام) ملك للمقام لا لشخصه، حتّى يكون تلقى الفقيه النائب له إذا كان على رأس الحكومة تلقياً استقلالياً من غير حاجة إلى وساطة الإمام المعصوم (عليه السلام)، بل أقول إنه (عليه السلام) مالك له بسبب كونه مبعوثاً لهذا المقام، فلو كان حاكماً بالفعل صرفه فى مصارفه الحكومية و المقامية، و لو منعه الظالمون من ذلك صرفه فيما يمكن أن يصرفه فيه من مصارفه، و يبيحه للشيعة أحياناً فى مواقع خاصّة، كما ورد فى غير واحد من روايات الباب، لا الإباحة المطلقة لاختلاف الأزمنة فى ما يقتضيه من المصالح. و بالجملة احتمال كونه مالكاً لهذه الأموال الضخمة الكثيرة بما أنه شخص خاصّ بعيد جدّاً لا يحتمله الخبير قطعاً، بل بما أنه سائس عام و حاكم إلهى على الأمّة. و الفرق بينهما ظاهر، ففى الأوّل يرث هذه الأموال جميع وراثه، و فى الثّانى لا يرثه إلّا الإمام، الذى بعده، كما ورد فى بعض الأحاديث. و من الواضح أن غيبته (عليه السلام) لا- توجب نفى هذه المصارف، بل كثير منها باقية و لو بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۳ من دون قيام الحكومة، و كلّها باقية عند إقامتها، فلا وجه لدفنها، كما لا وجه لإيداعها و الوصية بها، بل اللازم صرفها فى مصارفها مهما أمكن، و المأمور بهذا الصرف هو نائبه الخاصّ أو العامّ، فإذا أثبتنا ولاية الفقيه مطلقاً أو فى الجملة بحيث يشمل المقام كان اللازم دفعها إليه. و بالجملة كلّ من حكم بدفنه أو الإيصاء به، أو أن الفقيه ينظر فيه كأموال الغيّب اعتبره أنه مال شخصى له كسائر أمواله الشخصية، مع أنه ليس كذلك قطعاً، بل هو ملك له بماله من المقام، فلو حرم الناس من لقائه (عليه السلام) و تصرفه فيهم، لم يمنع ذلك من صرف هذه الأموال العظيمة فى مصارفها إن كانت الحكومة الإسلامية مبسوطة السلطة قائمة، و إلّا ففيما يمكن من مصارفها من نشر العلم و تبليغ الإسلام و دعم الحوزات العلمية و حفظ ضعفاء الشيعة، و تكميل سهم الأصناف، و غير ذلك من أشباهه، و لا يمكن تعطيل جميع ذلك فى غيبته. فالمراد من صرفه فى ما يحرز به رضاه هو ذلك، فإن رضاه يتعلق بهذه الأمور و لو كان هو (أرواحنا فداه) حاضراً شاهداً صرفها فيما ذكر قطعاً. و المتكفل لهذا الصرف هو الفقيه الجامع للشرائط. لا لأنه أبصر بمصارفه فقط، لما عرفت أن مجرّد أبصريته غير كافية فى إثبات المراد. و لا لأنه ولىّ الغائب فإن ذلك فرع كونها أموالًا شخصية. و لا لأنه مجهول المالك، لأن عدم القدرة على تسليم المال لمالكه مع كونه معلوماً لا- يجعله بحكم مجهول المالك، نظراً إلى اتحاد الملاك و هو عدم إمكان الوصول إليه سواء كان لعدم معرفته أو لعدم الوصول إليه، فإن هذا الاحتمال ضعيف جدّاً لا تدلّ عليه أدلّة حكم «مجهول المالك». بل لأمرين آخرين أحدهما: أدلة الولاية العامّة الآتية إن شاء الله، فإن القدر المسلّم منها هو هذه الأمور و أشباهها. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۴ ثانيهما: أصالة اشتغال الذمّة و عدم اليقين بالبراءة بدونه، و لا إطلاق هنا يدلّ على البراءة و جواز صرف المالك بنفسه، و إن شئت قلت: القدر المتيقن من رضاه ذلك، و دعوى العلم برضاه و لو بدون ذلك مشكل جدّاً لا يجترئ عليه الخبير. و من هنا يظهر الإشكال فيما ذكره فى الحدائق حيث قال- معترضاً على العلّامة المجلسى فيما عرفت من كلامه فى زاد المعاد-: أنّا لم نقف له (لدفعه إلى الفقيه) على دليل، و غاية ما يستفاد من الأخبار نيابته بالنسبة إلى الترافع إليه، و الأخذ بحكمه و فتاواه، و أمّا دفع الأموال إليه فلم أقف له على دليل لا عموماً و لا خصوصاً، و قياسه على النوّاب الذين ينوبونهم. لا دليل عليه «۱». قلت: دليله ما عرفت من شمول عموم أدلة الولاية من قبله (عليه السلام) لمثله كما سيأتى إن شاء الله، مضافاً إلى أن جواز صرفه بنفسه يحتاج إلى دليل، و إلّا فأصالة الاشتغال كافية فى المنع. و لعلّ هذا هو مراد صاحب الرياض حيث قال إن الأوّل (مباشرة الفقيه) أوفق بالأصول «۲». كما يظهر لك أن الجمع بين أدلّة الولاية (أعنى ولاية الفقيه عن الإمام (عليه السلام)) و أدلّة توليته التصرّف فى مال الغائب كما ذكره فى المستند «۳» أيضاً لا وجه له لما عرفت من الفرق الكثير بين الولايتين فإن الأوّل ولاية عنه و الثّانى ولاية عليه.

بقى هنا أمور:

الأوّل [أولوية الفقيه المتصدى من غيره بحصة الإمام

أنه على ما ذكرنا يمكن أن يقال لو قامت الحكومـة الإسـلامية المطلقـة بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۵ السـلطة كان الفقيه المتصدى لها أولى من غيره بحصـة الإمام (عليه السـلام)، لأن المفروض أن مصـرف هـذه الأموال فى الواقع هو إقامـة هـذا الأمر، و كذلك إذا كان الفقيه كافلًا للحوزات العلمية كان أولى به من غيره، و كذا إذا كان كافلًا لغير ذلك ممّا يهتم به الإمام (عليه السلام) من نشر الإسلام و علومه فى أقطار الأرض عامـة، و بلاد المسـلمين خاصّـة. و بالجملة كلّ فقيه مبسوط اليد أولى من غيره بمقدار بسط يده، بل قد يجب الـدفع إليه إذا احتاج إليه احتياجاً مبرماً مع كونه مبسوط اليـد فتـدبّر جيّـداً. و ممّا ذكرنا يظهر الحال فى الأوقاف العامّة، و أن الفقيه هو المتصـرّف فيهـا عنـد فقـد المتولى الخاصّ، بل له نصب المتولى للأوقاف التى لا متولى لها، أو جعل الناظر للمتولى إذا احتمل خيانته، لأن أدلّة الولاية تشملها، و ليست ملك الأوقاف أولى من الأخماس و الزكوات التى عرفت حالها.

الثّانى [وجوب دفع سهم الإمام (عليه السلام) إلى الأعلم

أنه قد عرفت عند نقل كلام شيخنا كاشف الغطاء (قدس سره) فى الفردوس الأعلى حكمه بوجوب دفع سهم الإمام (عليه السلام) إلى الأعلم، و أنه كما يجب تقليد الأعلم يجب دفع الخُمس إليه، و كم فرق بينه و بين من قال بجواز صرفه فى المصارف الشرعية و لو من دون الـدفع إلى المجتهـد. و على كلّ حال فالظاهر أن دليله هو الأخـذ بالقدر المتيقن، و لكنّه كما ترى لعدم جواز الأخذ به بعد عموم أدلّـة الولايـة و إطلاقاتهـا، و لو فى مثل هـذه الأمور، كما سـيأتى و قياسه على مسألـة التقليـد قياس مع الفارق جـدّاً، لقيام الـدليل على وجوب تقليد الأعلم و لو عند العلم التفصيلى أو الإجمالى بالاختلاف بينه و بين غيره فى موارد الابتلاء، لبناء العقلاء على ذلك قطعاً و هو المدار الأصلى فى مسألة التقليد، و قد أمضاها الشرع بعدم ردعه، بل بالتصـريح باعتباره بناء على دلالة مقبولة عمر بن حنظلة عليه فى قوله «الحكم ما حكم به أعـدلهما و أفقههما.» «۱» (و فيه كلام فى بحوث فقهيـة هامة، ص: ۴۲۶ محله) و الأخماس ليست كذلك قطعاً و مجرّد كون الأعلم أبصر من غيره، غير كاف، مع أنه لو كان أبصر بحكمه فليس أبصر بموضوعه كما لا يخفى.

الثّالث: قد يرى بعض الفقهاء على مقلديهم بإيصال الأخماس إليهم

، فهل هذا مجرّد استدعاء منهم، أو يوجب لهم تكليفاً إلهياً فى ذلك؟ الظاهر عدم الدليل على ذلك، لأن هذا ليس على سبيل الفتوى، فـإن الفتوى إنّمـا تشـتمل على حكم كلّى لا شخصـى جزئى كمـا هو ظـاهر، و أمّـا نفوذه من باب حكم الحاكم أيضاً محل تأمّل، لأن حكم الحاكم إنّما يتعلّق بمصالـح الأمّة، و كون ذلك دائماً مصـلحة الأمّة أول الكلام حتّى فى اعتقاده، و لازم ذلك أنه لو حكم أحد الفقهاء بدفع جميع الأخماس إليه وجب، و هو كما ترى. نعم لو كان الفقيه مبسوط اليد كان الأولى بل اللازم فى بعض الفروض الدفع إليه لا سيّما إذا طلبه كما عرفت، و كذلك لو علم المقلّد بأن غير مقلده يصرفه فيما لا يوافق فتواه كماً أو كيفاً يشكل الدفع إليه، لعدم براءة ذمّـة المقلِّد (بالكسـر)، طبقاً لفتوى مرجعه، اللّهم إلّا أن يقال تبرأ ذمـة المقلـد بمجرد الدفع إلى أحد حكّام الشـرع لأنه الولى من قبل الإمام (عليه السلام) و لا يهمه فيما يصرفه هذا الولى، و الاحتياط هنا كسائر المقامات سبيل النجاة، كما أن الأحوط للمجتهد الذى يدفع إليه الخُمس أن يصرفه فى ما هو المتيقن المعلوم من مصارفه إذا كان المعطى غير مقلد له، و الله العالم.

المقام الثّالث من صلاحيات الفقيه: «إقامة الحدود الشرعية»

اشارة

المعروف بين الأصحاب جواز إقامة الحدود فی حال غيبة الإمام (عليه السلام) للفقهاء العارفين العدول، مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، بل يجب على الناس مساعدتهم عليه، بل قد ادّعى فی الجواهر عدم وجدانه الخلاف فيه إلّا ما يحكى عن ظاهر ابنی زهرة و إدريس، و لكن قال: لم نتحققه بل لعل المتحقّق خلافه. و قد حكى عن سلّار بن عبد العزيز قولًا ثالثاً بالتفصيل، و هو جواز الإقامة ما لم يكن قتلًا أو جرحاً، و هذه النسبة أيضاً غير ثابتة، و لذلك كلّه تعجب صاحب الجواهر (قدس سره) من قول المحقّق فی الشرائع قيل يجوز للفقهاء العارفين إلى آخر ما ذكره، لأن نسبته إلى «قيل» بعد هذه الشهرة العظيمة ممّا لا ينبغی صدوره منه. و اعلم أن هذا الحكم عنونه كثير منهم فی آخر أبواب الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و بعضهم فی أبواب الحدود. و قال فی المسالك: هذا القول مذهب الشيخين و جماعة من الأصحاب (انتهى) «۱». و على كلّ حال يمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأول: أن علّة تشريع الحدود معلومة بحكم العقل

، و تناسب الحكم و الموضوع و تصريح بعض الروايات الواردة فی علّة تشريعها، فحد الزنا للمنع عن تداخل المياه، و حدّ شرب الخمر للكفّ عنها، و حدّ السرقة لحفظ الأموال إلى غير ذلك. و من الواضح أن هذه العلل باقية فی عصر غيبة الإمام (عليه السلام) بل تعطيل هذه الحدود يوجب مفاسد عظيمة، و قد يكون سبباً لاختلال نظام المجتمع الإسلامی، فلا معنى لتعطيلها بعد بقاء علّتها، و ليست ممّا يدور مدار ظهوره (عجل الله فرجه) بل الأمر فيها أوضح من الزكوات و الأخماس التی قد عرفت عدم جواز تعطيلها بعد بقاء مصارفها. و هذا أمر ظاهر لمن عرف فلسفة الحدود و مغزاها و لا لبس عليه.

الثّانی [لابدية تصدى الفقيه العادل لإقامة الحدود الشرعية حفظا للنظام

ما ذكره فی مبانی تكملة المنهاج تبعاً للجواهر من أن أدلة الحدود كتاباً و سنّة، مطلقة غير مقيّدة بزمان دون زمان، كآيتی «الجلد» و «القطع»، و ظاهرها وجوب إقامتها فی كلّ زمان، ثمّ قال: فإن قلنا بجواز تصديه من كلّ أحد لزم الفوضى و اختلال النظام، و عدم استقرار حجر على حجر، فلا بدّ من تصدى بعض لها، و القدر المتيقن منه هو الفقيه الجامع للشرائط انتهى «۱» و هو جيّد.

الثّالث: عمومات أدلة الولاية

كما سيأتی الكلام فيها مفصلًا إن شاء الله من مقبولة عمر بن حنظلة أو التوقيع المبارك، أو غيرهما، فإن شمولها لمثل هذه الأمور ممّا لا ينبغی الكلام فيه.

الرّابع: ما رواه حفص بن غياث

قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عمن يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضی؟ فقال إقامة الحدود إلى من إليه الحكم «۲». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۲۹ و سند الرواية و إن كان قابلًا للكلام و لكنّها مجبورة بعمل الأصحاب، و بما عرفت من سائر الأدلّة، و دلالتها ظاهرة بعد كون من إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشرائط قطعاً.

الخامس: أن إجراء الحدود يلازم القضاء فی كثير من مواردها

، لأنها قد تكون من حقوق الناس كحدّ القذف و السرقة، و ما يكون من حقوق الله كحدّ الزنا و شبهه قد يحتاج إلى إثباته عند القاضى، و من البعيد جدّاً أن يطالب من القاضى إثبات الحقّ دون إجرائه، لأن الأوّل مقدّمة للثّانى، و لا فائدة فى المقدّمة بدون ذيها. و يؤيده أيضاً ما ذكره المفيد (قدس سره) و هو فى حكم رواية مرسلة، قال فى المقنعة: فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله و هم أئمّة الهدى من آل محمّد (صلى الله عليه و آله) و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحكّام (الحديث) «۱». و لكنّ مع ذلك كلّه قد يعارض ما ذكر بما رواه مرسلًا فى دعائم الإسلام عن الصادق (عليه السلام) قال لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعة إلّا بإمام «۲» بناءً على أن المراد بالإمام، فيه، هو الإمام المعصوم (عليه السلام) و يرد عليه تارة بضعف سنده بالإرسال (و أما روايته عن الأشعثيات فهو غير ثابت، مضافاً إلى أن الإشكال فيه أكثر، لعدم ثبوت اعتبار نفس الكتاب) و أخرى بضعف دلالته لأن المراد من الإمام، فيه، يمكن أن يكون معنىً عاماً يشمل الفقيه، كما يشهد له ذكره بصورة النكرة، و يؤيده ذكر الحكم أى القضاء فيه، بل و صلاة الجمعة مع العلم بأن القضاء و الحكم لا ينحصر فى الإمام المعصوم (عليه السلام) بل و صلاة الجمعة أيضاً، سلّمنا لكن أدلّة الولاية تدلّ على قيام الفقيه مقام بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۰ الإمام المعصوم (عليه السلام) فى أمثال ذلك و الله العالم.

بقى هنا أمور:

۱- هل هذا الحكم على سبيل الوجوب أو الجواز، قال المحقّق النراقى فى العوائد: «الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الأوّل (أى الوجوب) حيث استدلوا بإطلاق الأوامر، و بإفضاء ترك إجراء الحدود إلى المفاسد، و صرّحوا بوجوب مساعدة الناس لهم، و هو كذلك لظاهر الإجماع المركب، و قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى رواية ميثم، الطويلة التى رواها المشايخ الثلاثة الواردة فى حدّ الزنا «من عطل حدّاً من حدودى فقد عاندنى» «۱». أقول: مقتضى الأدلّة الخمسة السابقة كلّها الوجوب، و لا بدّ فى أخذ هذه الخصوصيات من الرجوع إليها، أمّا علّة التشريع فواضح، و أمّا إطلاق الأوامر فى باب الحدود فهو أوضح، و أمّا مقتضى أدلّة الولاية و إن لم يكن الوجوب بل الجواز و لكنّ من المعلوم أن الولى المنصوب عموماً أو خصوصاً لو لم يقم بوظائفه و ما يقتضيه الغبطة و المصلحة فيمن ولىّ عليهم فقد خان أميره، و خانهم أيضاً، و هذا غير جائز. و أمّا إذا قلنا بأن إجراء الحدود من لوازم القضاء كثيراً فإذا قلنا بوجوب القضاء عيناً أو كفاية، فكذلك حكم إجراء الحدود، لأنه من تمام القضاء، و كذا رواية حفص بن غياث، و بالجملة لا ينبغى الشكّ فى المسألة، بل الظاهر أن من عبّر بالجواز أراد الجواز بالمعنى الأعمّ، و إلّا فإن هذا الحكم من الأحكام التى يدور أمرها بين الحرمة و الوجوب، و لا يقبل الجواز بمعنى الإباحة كما لا يخفى. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۱ ۲- هل يجب مساعدة الناس لهم فى ذلك؟ الظاهر المصرّح به فى كلماتهم نعم، و العمدة فيه أن المخاطب فى هذه الأوامر، مثل (أمر فاجلدوا و اقطعوا) هو الجميع، إلّا أن الفقيه بمقتضى الأدلّة السابقة مأمور بها بلا واسطة، و سائر الناس بواسطة الفقيه و إن شئت قلت: إنها ترجع إلى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و هو وظيفة جميع الناس، كلّ بحسب قدرته و إمكانه و صلاحيته. ۳- هل التعزيرات أيضاً داخلة فيما ذكر أم لا؟ ظاهر كلماتهم هو خصوص الحدود، لذكر هذا العنوان فيها، إلّا أن الإنصاف عموم الحكم للأولوية أولًا، و لعموم كثير من الأدلّة السابقة ثانياً، و لأن الحدّ فى كثير من المقامات معناه عام يشمل التعزير أيضاً ثالثاً. ۴- ذكر المحقّق النراقى فى عوائده فى مقام تأييد أصل الحكم، ما دلّ على أن ما أخطأت القضاة، من دم أو قطع، ففى بيت مال المسلمين «۱». و لكنّ الإنصاف أنه أجنبى عن موضوع البحث لعدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهة، و لعلّه ناظر إلى من كان منصوباً من قبل الإمام (عليه السلام) بالخصوص، و بالجملة ظاهره كونه بصدد بيان حكم غير ما نحن بصدده، فلا يمكن الركون إليه فى إثبات المقصود.

المقام الرّابع من صلاحيات الفقيه: «إقامة فريضة الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر»

لا شكّ أن وجوبهما فى الجملة من ضروريات الدين، ورد التصريح به فى الكتاب و السنّة المتواترة، و قد ذكر الأصحاب أن له مراتب

ثلاث: «بالقلب» و «باللسان» و «باليد» و قد صرّح بعضهم بأن وجوب إنكار الأوّل مطلق غير مشروط بشيء، و معناه أن وجوب الآخرين مشروط بالشروط الأربعة التى ذكروها، و هو العلم بالمنكر و المعروف، و احتمال التأثير، و كون الفاعل مصرّاً على الاستمرار، و الأمن من الضرر. و كلّ ذلك موكول إلى محلّه، إنّما الكلام فى أن الإنكار باليد أيضاً له مراتب: ١- العمل بالمعروف و ترك المنكر بحيث يكون سبباً لدعوة غيره إلى ذلك. ٢- الضرب من دون جرح. ٣- الضرب مع الجرح إذا لم يكن الضرر مقصوداً، مثل الدفاع و الصد التى قد يتولد منهما الضرر. ۴- الضرب مع الجرح و إن كان الضرر مقصوداً. ۵- الإنكار باليد و لو بالقتل. إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام فيها «تارة» يكون فى أصل وجوب هذه بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۳ المراتب، و «أخرى» فى ترتبها، و وجوب الاقتصار على الأيسر فالأيسر. و «ثالثة» على اشتراط إذن الإمام (عليه السلام) فى المراتب الأربعة الأخيرة، دون المرتبة الأولى أى العمل بأحكام الله، فإنه فرض على الجميع مطلقاً من دون حاجة إلى الاستئذان، و لنعم ما قال صاحب الجواهر (رضوان الله عليه) فى هذا المقام حيث قال: «من أعظم أفراد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و أعلاها و أتقنها و أشدها تأثيراً خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف واجبه و مندوبه، و ينزع رداء المنكر محرمه و مكروهه، و يستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، و ينزهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف و نزعهم المنكر خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة و المرهبة، فإن لكلّ مقام مقالًا و لكلّ داء دواء، و طب النفوس و العقول أشد من طب الأبدان بمراتب كثيرة، و حينئذ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف نسأل الله التوفيق لهذه المراتب (انتهى) «١». و «رابعة» فى أن نائب الغيبة يقوم مقام الإمام (عليه السلام) فى جواز الاستئذان منه فى المراتب الأربع. و قبل التكلّم فى هذه المقامات لا بدّ من ذكر روايات الباب، ليعلم أحكام الجزئيات منها، فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية: ١- منها ما رواه جابر عن الباقر (عليه السلام) (فى حديث) قال فأنكروا بقلوبكم و الفظوا بألسنتكم، و صكوا بها جباههم و لا تخافوا فى الله لومة لائم. الحديث «٢». ٢- و منها ما رواه الرضى: و قد قال (عليه السلام) فى كلام له يجرى هذا المجرى فمنهم المنكر بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۴ للمنكر بقلبه و لسانه و يده فذلك المستكمل لخصال الخير، و منهم المنكر بلسانه و قلبه، التارك بيده، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير و مضيع خصلة. الحديث «١». ٣- و منها ما رواه الطبرى مرسلًا فى تاريخه عن عبد الرحمن ابن أبى ليلى عن على (عليه السلام) قال إنى سمعت علياً (عليه السلام) يقول يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون أنه من رأى عدواناً يعمل به و منكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه، فقد سلم و برئ، و من أنكره بلسانه فقد أجر، و هو أفضل من صاحبه، و من أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا و كلمة الظالمين السفلى فذلك الذى أصاب سبيل الهدى و قام على الطريق و نوّر فى قلبه اليقين «٢». ۴- و منها ما عن أبى جحيفة عن على (عليه السلام) يقول إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثمّ بألسنتكم، ثمّ بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروفاً و لم ينكر منكراً قلب، فجعل أعلاه أسفله و أسفله أعلاه «٣». ۵- و منها ما عن تفسير الإمام الحسن العسكرى (عليه السلام) فقد صرّح فى ذيله بهذه المراتب الثلاث «۴». ۶- و منها ما دلّ على قسمين منها «اليد» و «اللسان» الذى يعلم منهما الثّالث أيضاً و هو ما رواه يحيى الطويل عن الصادق (عليه السلام) قال ما جعل الله بسط اللسان و كفّ اليد و لكن جعلهما يبسطان معاً و يكفان معاً «۵». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۵ و ضعف إسنادها بالإرسال و الجهالة غير مضر بعد تضافرها و عمل الأصحاب بها، بل يمكن الاستدلال على مضمونها فى الجملة بدليل العقل. توضيح ذلك: أن الأصحاب (رضوان الله عليهم) اختلفوا فى كون الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر واجبين بحكم العقل مضافاً إلى حكم الشرع، فعن الشيخ و العلّامة و الشهيدين و غيرهم استقلال العقل بوجوبهما، و لكنّ عن المحقّق الثّانى و فخر المحقّقين بل نسب إلى جمهور المتكلّمين و الفقهاء عدم استقلاله به، و أنهما يجبان بحكم الشرع فقط. قال العلّامة فى القواعد على ما حكاه عنه فى الإيضاح: لا خلاف فى وجوبهما إنّما الخلاف فى مقامين: أحدهما: أنهما واجبان على الكفاية أو على الأعيان؟ و الثّانى: أنهما واجبان عقلًا أو سمعاً؟ و الأول فى المقامين أقوى، و قال ولده فى شرح كلام والده (قدس سرهم) ذهب السيّد المرتضى و أبو الصلاح و ابن إدريس إلى وجوبهما سمعاً و إلّا لم يرتفع معروف و لم يقع منكر، أو يكون الله مخلًا بالواجب، و اللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله «١». و مراده من هذا الاستدلال هو أنه لو وجبا بالعقل

فوجبا على الله تعالى أيضاً لاتحاد الملاک. و فيه: منع ظاهر لأن وجوب شىء عقلًا على العباد لا يستلزم وجوبه على الله، كما أن حفظ النفس واجب علينا و لا- يجب عليه تعالى، بل يعمل فى ذلک بما تقتضيه مشيئته البالغة و حكمته العالية، كيف و نحن فى بودقة الامتحان، و قد جعلنا الله مختارين حتّى نستكمل بالبلوى. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۶ و قال فى اللمعة: «و هما واجبان عقلًا فى أصح القولين، و نقلًا إجماعاً». و قال فى المختلف بعد نفى الخلاف عن وجوبهما: إنّما الخلاف فى مقامين الأوّل هل هما واجبان عقلًا أو سمعاً؟ فقال السيّد المرتضى و أبو الصلاح و الأكثر بالثّانى، قوّاه الشيخ فى كتاب الاقتصاد، ثمّ عدل إلى اختيار الأوّل، و الأقرب ما اختاره الشيخ (أى وجوبهما عقلًا) «۱». و لكنّ الإنصاف أن وجوبهما فى الجملة بحكم العقل ممّا لا سبيل لنا إلى إنكاره، و قد أرشدنا الإمام الباقر (عليه السلام) إلى دليله العقلى، بقوله (عليه السلام) فيما روى عنه «أن الأمر بالمعروف سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، و تأمن المذاهب، و تحل المكاسب، و ترد المظالم، و تعمر الأرض، و ينتصف من الأعداء و يستقيم الأمر» «۲». و قد أشار إليه قبل ذلک مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) فى بعض كلماته مشيراً إلى هذه الفريضة «إذا أديت و أقيمت استقامت الفرائض كلّها هيّنها و صعبها» إلى آخر الحديث. و إن شئت قلت: تركهما يؤدى إلى فساد المجتمع كلّه و شيوع الفحشاء و المنكر، فيجبان من باب المقدّمة للواجب، هذا و لكن القدر المتيقن منه هو وجوب الإنكار و الأمر باللسان و اليد، أمّا بالقلب، فلا يمكن إثباته بدليل العقل، اللّهم إلّا أن يقال: لو لم ينكر بقلبه أثر ذلک فى عمله بيده و لسانه، فوجوبه أيضاً من باب المقدّمة. فتأمّل. هذا و قد يقال: إن المراد من الإنكار بالقلب ما يظهر آثاره فى الوجه، و وجوبه حينئذ ظاهر. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۷ هذا و لكنّ الأمر سهل بعد كون الكلام فى الإنكار أو الأمر باليد، و الظاهر أن وجوبهما بدليل العقل ثابت فى جميع مراتبه حتّى القتل فى الجملة، فلو لم يرتدع الفاعل للمنكر و كان وجوده منشأ لفساد عظيم فى المجتمع جاز قتله بحكم العقل، و دخل فى عنوان المفسد فى الأرض فى الجملة. و من هنا يظهر الحال فى «المقام الأوّل» و أن وجوب هذه المراتب بأجمعها من الإنكار بالقلب إلى آخر مراتب الإنكار باليد واجب بإطلاق ما عرفت من الروايات الشارحة لمراتب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، بل بإطلاق ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أيضاً. إن قلت: ما الفائدة فى ترک المنكر بالإجبار، و كذا فعل المعروف كذلک؟ و وجود الإجبار فى بعض المراتب المذكورة ممّا لا يكاد ينكر؟ أ و ليس المقصود من تشريع الشرائع تكميل النفوس و دعوتها إلى فعل المعروف و ترک المنكر اختياراً، و قيام الناس بالقسط و العدل؟ و أى فائدة فى الجميل الاضطرارى؟ قلت: العمل بهذه الوظيفة و إن أدى إلى الإجبار فى كثير من الموارد بالنسبة إلى بعض الناس، لكنّه لطف بالنسبة إلى غيرهم ممّن يعيش فى ذلک المجتمع، فإن نشر آثار الفساد و إشاعة الفحشاء ممّا يوجب ترغيب النفوس نحوه بلا ريب، بل قد يكون لطفاً أيضاً فى حقّ فاعله فى الأحداث المستقبلة (إذا لم يكن النهى بقتله) و إن هو إلّا كإجراء الحدود و التعزيرات التى لا- يمكن إنكار تأثيرها فى تربية النفوس. إن قلت: فوجوب هذه المراتب ثابت فى أىّ أمر؟ فهل يجوز قتل من لا- يرتدع من شرب الخمر و القمار مثلًا، كما لعلّه ظاهر إطلاق كلماتهم. قلت: كلّا، بل اللازم مراعاة الأهم فى البين و إطلاقات الآيات و الروايات منصرفة إليه كإطلاق كلماتهم، فلا يجوز الضرب و الجرح أو الكسر و القتل فى كلّ مورد من موارد ترک المعروف و فعل المنكر بل لا بدّ من ملاحظة الأهم و المهم. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۸ و إن شئت قلت: يقع التعارض بين أدلّة وجوبهما و أدلة حرمة إيذاء المؤمن و جرحه و قتله، بل هو من قبيل التزاحم، و من المعلوم أن مقتضى القاعدة فى المتزاحمين الأخذ بالأهم. و من هنا يظهر الحال فى المقام الثّانى، و أنه يجب الأيسر، فما دامت المواعظ الحسنة مؤثرة لا يجوز الإنكار بالكلمات الخشنة، و ما فيه هتک و تحقير و إيذاء، و ما دامت هذه مؤثرة فلا تصل إلى مرحلة الضرب، و قد يكون الضرب أهون من بعض الكلمات الخشنة، و هكذا الحال فى الإقدام على الجرح أو الكسر أو القتل، و يتفاوت جميع ذلک بحسب الأشخاص و المقامات. و الدليل عليه (و إن كان بعض كلماتهم مطلقة و ظاهرة فى عدم الترتب) ما عرفت من التزاحم بين أدلّة وجوبهما و أدلّة حرمة الإيذاء و اللازم الأخذ بالأهم، و كذا بالأيسر ثمّ الأيسر. مضافاً إلى ما يظهر من الآية الشريفة فى قتال طائفتين من المؤمنين فقد قال سبحانه (وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ

اللَّهِ) «۱». فقد ذكر فيها الإصلاح أولًا ثمّ القتال إذا لم ينفع الإصلاح. و كذا ما يظهر من بعض الروايات السابقة الظاهرة فى الترتب. و العجب من بعض أعاظم العصر حيث ذكر فى بعض كلماته أن الترتيب غير مذكور فى روايات الباب، و ما أفيد من أن النسبة بينها و بين أدلّة حرمة الإيذاء عموم من وجه، منظور فيه، فإن أنحاء الأمر و النهى ذكر فيها بالواو الظاهرة فى عدم الترتيب، و ليس من قبيل العموم، و أمّا الاستشهاد بالآية الشريفة فيشكل بحوث فقهية هامة، ص: ۴۳۹ لأنه راجع إلى المقاتلة بخلاف المقام «۱». و فيه مواقع للنظر، أما أولًا: فلأن المقام ليس من قبيل التعارض، بل من قبيل التزاحم كما عرفت، لأن الملاك محرز من الجانبين، فاللازم الأخذ بأقوى الملاكين و أهم المصلحتين لا الرجوع إلى قواعد باب التعارض كما هو ظاهر. و ثانياً: العطف بالواو لا يدلّ على التساوى لا سيّما بعد وجود القرينة و مناسبة الحكم و الموضوع و هى هنا موجودة مع قطع النظر عن أدلّة حرمة الإيذاء، فإذا كان هناك رجل يشرب الخمر و يرتدع بأدنى كلمة، فأى فقيه يجوّز ضربه أو جرحه أو قتله أخذاً بإطلاق أدلّة الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر؟ و ثالثاً: دلالة الآية ممّا لا ينبغى أن ينكر فإنه لا فرق بين المقاتلة و القتل لأن القتل، فى المقام أعمّ من أن يكون من طريق المقاتلة أو غيرها. و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا يجوز الضرب أو الجرح أو القتل فى جميع موارد المنكر أو ترك المعروف بل لا بدّ من ملاحظة الأهم و المهم فى كلّ مورد. أمّا المقام الثّالث ففيه خلاف بينهم. فالمحكى عن نهاية الشيخ أن الأمر بالمعروف، باليد، بمعنى حمل الناس عليه أمّا القتل و ضرب من الجراحات فهو لا يجوز إلّا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامّة (أى الإمام (عليه السلام)) فالمراد باليد فى الأخبار هو الجرى العملى على المعروف ليتأسى به الناس. و قد يقال إن الضرب جائز، و لكن الجرح أو القتل لا يجوز إلّا بإذن الإمام (عليه السلام) كما عن الفخر و الشهيد و المحقّق الثّانى و المقداد. بل فى المسالك أنه الأشهر بين الأصحاب. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۰ و هنا قول ثالث و هو أن إذن الإمام شرط فيما كان الضرر مقصود، أمّا إذا كان شبه الدفاع أو الصد الذى قد يحصل منها ضرر غير مقصود فلا، و يظهر ذلك من المرتضى فيما رواه فى المختلف عنه «۱». و قول رابع، و هو التفصيل بين الجرح و القتل و إن الأوّل جائز (بغير إذن الإمام) دون الثّانى، حكاه فى الجواهر عن الشهيد الثّانى «۲». و قد يظهر من بعض الكلمات قول خامس، و هو عدم حاجة القتل أيضاً على إذنه (عليه السلام) و أنه إذا وجب على الإمام (عليه السلام) وجب على غيره بحكم التأسى «۳». هذا و لكنّ الإنصاف عدم تجويز شىء من الضرب و الجرح و الكسر و القتل إلّا بإذن الإمام (عليه السلام) لما فى جواز ذلك على آحاد الناس من المفاسد العظيمة التى قد توجب الإخلال بالنظام و الاضطرار، لا سيّما إذا كان فيهم جهال لا يقفون على شىء و لا يعلمون مواقع الأمور و مقاديرها- و الجاهل إمّا مفرط أو مفرّط- فإعطاء هذه الأمور بأيديهم يكون ضررها أكثر من نفعها، و «كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» (كما ورد فى الحديث) بل قد يكون تدخل أفراد الناس فى ذلك سبباً لإعمال البغضاء و الشحناء من هذا الطريق، و التطرّق إلى المقاصد السيئة تحت عنوان الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما لا يخفى على من له خبرة بهذه الأمور، فلا بدّ فى جميع ذلك من الاستئذان من «ولى الأمر» و هو كما اشتهر فى الألسن أن اليد التى يقطعها الحاكم لا دم له! و التمسّك بإطلاقات الباب كالتمسك بإطلاق آية «حدّ الزنا و السارق» ممنوع بقرينة المقام. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۱ و إن شئت قلت: هناك أمور تتوقف على إذن الحاكم فى جميع المجتمعات البشرية فإذا أذن الشارع المقدس فى شىء منها انصرف إليه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلا إطلاق فى الآيات و الروايات بعد وجود هذه القرينة الواضحة الظاهرة. و إن هو إلّا نظير تنفيذ الحدود و التعزيرات، فقد عرفت أنه لا ينبغى الشكّ فى كونها من وظيفة الحاكم الشرعى، بل إجراؤها من مصاديق الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر كما لا يخفى على اللبيب. و قد ظهر من جميع ذلك أن الأظهر بحسب القرائن العقلية و النقلية عدم جواز شىء من هذه المراتب الأخيرة بغير إذن الإمام (عليه السلام) أو نائبه. نعم، الإنكار بالقلب، سواء كان بمعنى تنفره فى قلبه من المنكر و يكون ذلك لنفسه، أو كان المراد ظهوره فى صفحات وجهه بحيث ينتفع به غيره من دون تكلّم، فقد يكون لسان الحال أبلغ من لسان المقال، فهذا غير متوقف على شىء، و كذا القول باللسان فى جميع مراتبه، فأدلّتها مطلقة لا وجه لتخصيصها بشىء، و كذا العلم باليد بمعنى كونه «أسوة» لفعل المعروف، و الانتهاء عن المنكر، إنّما الكلام فى سائر مراتب اليد. و أمّا «المقام الرّابع» من مقامات ولاية الفقيه أعنى كفاية إذن نائب

الغيبة و قيامه مقام الإمام المعصوم (عليه السلام) فقد صرّح بعضهم بذلك، قال العلّامة فى المختلف حاكياً عن سلّار بن عبد العزيز: «أمّا القتل و الجرح فى الإنكار فإلى السلطان و من يأمره، فإن تعذر الأمر لمانع فقد فوضوا (عليهم السلام) إلى الفقهاء إقامة الحدود و الأحكام بين الناس، بعد أن لا يتعدوا «واجباً» و لا يتجاوزوا «أحداً»، و أمر عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة. ثمّ قال العلّامة (قدس سره): «و الأقرب عندى جواز ذلك للفقهاء، ثمّ استدلّ بأن تعطيل بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۲ الحدود يقضى إلى نشر الفساد و ارتكاب المحارم، و بما رواه عمر بن حنظلة و غير ذلك من الأحاديث الشاملة لإقامة الحدود و غيرها «۱». و الظاهر أنهم ينظرون إلى إقامة الحدود كأحد مصاديق الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و هو كذلك، و قال الفقيه الماهر صاحب الجواهر (قدس سره): «فى جواز ذلك (أى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر إذا أدى إلى (جرح أو قتل) لنائب الغيبة مع فرض حصول شرائطه أجمع، التى منها عدم الضرر و الفتنة و الفساد، لعموم ولايته عنهم قوّة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، و إن كان ذلك فرض نادر بل معدوم فى مثل هذا الزمان» «۲». أقول: الحقّ ما ذكره هؤلاء الأعلام، لما سيأتى إن شاء الله من الأدلة العامّة الدالّة على ولايته فى أمثال ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من الأدلّة الدالّة على جواز إجراء الحدود له، الشاملة لما نحن بصدده، بطريق أولى (و قد مرّ الكلام فيه آنفاً فى المقام الثّالث). و ليعلم أن المراد بالجواز فى جميع هذه المقامات هو الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب، بل مصداقه هنا هو الوجوب، لوجوب الوظيفتين كما لا يخفى.

المقام الخامس من صلاحيات الفقيه: «الإشراف على الحكومة»

اشارة

و هذا هو الأهم فى هذه الأبحاث، و إنّما تكلمنا فى المقامات السابقة ليعلم أن ولاية الفقيه لا تنحصر فى الإشراف على الحكومة، و إن كانت هى أبرز مصاديقها فى عصرنا هذا. و لنتكلم أولًا فى ضرورة الحكومة للناس، و أنه لا بدّ لهم من أمير و حاكم، ثمّ لنتكلم عن ما يدل على أولوية الفقيه فى الإسلام بهذا المقام، ثمّ نعقبه بشرائطها ثمّ حدودها، فهذه أمور أربعة لا بدّ من البحث فيها.

أمّا الأوّل [و هو] ضرورة الحكومة للناس فيمكن إثباته من طرق:

أحدها: لا ريب فى أن الحياة الإنسانية حياة تقوم على المجتمع

، فلو تجردت الحياة من هذه الخصيصة انحدر الإنسان إلى أقصى مراتب الجاهلية الجهلاء و البهيمية و الشقاء، لأن جميع المنافع و الآثار المطلوبة الحاصلة فى المجتمع البشرى من الحضارات و التقدّم نحو الكمال، و الأخلاق و الآداب و العلوم المختلفة، إنّما تكون ببركة حياته الاجتماعية، و التعاون و التعاضد، فى مختلف الحقول، و اجتماع القوى بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۴ و الطاقات، و تعاطى الأفكار بعضها ببعض، كما هو ظاهر، فالإنسان إذا عاش فى غير المجتمع كان كأحد الحيوانات، و إنّما أعطاه الله الميل و التجاذب نحو هذا اللون من الحياة كى يحصل على هذه المنافع العظيمة، و الكمال اللائق بحاله فى جانبيه المعنوى و المادى، و قد أكد الشارع المقدس الإسلامى على الاحتفاظ بهذا النوع من الحياة، و جعله كأصل ثابت، و كحجر أساسى فى جميع أحكامه و قوانينه، كما لا يخفى على من سبر أحكام الإسلام بالدقة و التأمل. ثمّ من الواضح أن حياة الإنسان فى المجتمع، على رغم شتى البركات و المنافع الضرورية، لا تخلو عن منافسات و اختلافات و منازعات، لا لغلبة الشهوات على الناس فحسب، بل لما يقع هناك من الخطأ فى تشخيص الحقوق و حدودها، فلا بدّ لهم من قوانين تبين لهم ما يستحق كلّ واحد منهم، و ما هو طريق التخلّص من التزاحم و ردّ التعدى و التجاوز، و غير ذلك، و هذه القوانين بنفسها لا أثر لها فى نفى هذه الأمور، حتّى يكون هناك من ينفذها و يجريها، و لا

يتحقق ذلك إلّا بقيام الحكومة و لو بشكل بسيط. و لذا اتّفق المتكلمون من أصحابنا و غيرهم، على أن الإمامة واجبة بين المسلمين إلّا ما قـد يحكى عن أبى بكر الأصم من العامّة أنها غير واجبة، إذا تناصـفت الأمة و لم تتظالم، و هو شاذ جدّاً «۱». و كذا اتفق العقلاء من جميع الأمم على ضـرورة الحكومة للمجتمعات البشـرية عدا ما يلوح من الشـيوعيين من عدم لزومها بعد تحقّق التكامل لأبناء البشـر، و بعـد طرد النظام الطبقى فإن الحكومـة إنّما شـرّعت لحفظ مصالـح الطبقة الحاكمة، فإذا انتفى هذا النظام انتفت الحكومة. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۵ و لكنّ هذه كلّها مجرّد أوهام لا أهمية لها عند ما نلمس الحقائق الموجودة فى المجتمع البشـرى، أمّا بلوغ الإنسان إلى مستوى عـال من الأخلاـق و التقوى الـذى ينفى أى اختلاـف بين أبنـاء المجتمع فهو أمر بعيـد المنـال لاـ ينبغى الاتكال عليه فى هـذه الظروف التى نعيشـها و فى المسـتقبل على ما نعهـده. و لو سـلمنا تحقّق ذلك فهذا لا يغنى عن الحكومة، لأنها ليست لرفع الاختلافات فحسب، بـل هنـاك أمور كـثيرة تتعلّق بحيـاة المجتمع ليست فى طاقـة فرد أو أفراد خـاصّه، كبنـاء الطرق، و اسـتجلاب الأـرزاق و دفع الآفات و القيام بشئون الصحّة و التعليم و التربية، و تنظيم البرامج الاقتصادية التى لا تستغنى عنها الأُمة إطلاقاً، أو تقع فى حرج شديد و عسر عسير، فما ذكر من بلوغ الأمة إلى حد التناصف، أو بلوغها إلى حدّ حذف الطبقة الظالمة، على فرض تحقّقها، إنّما يوجب استغناء الأمـة عن النظـام القضائى و ما يتعلّق به فقط، و أمّا ما تتصـدى له الآن وزارة «الصـحّة» و «التعليم» و «الثقافـة» و «الاقتصاد»، و غير ذلك ممّـا هو كثير فضـرورتها قائمـة ما بقى الإنسان فى المجتمع، فحـذف الحكومـة من حياة الإنسان وهم فى وهم، و خيال فى خيال! و إن شئت أن تسـتدل عليه فى صـبغة إسـلامية، فراجع آراء المتكلمين عند ذكر وجوب بعث الرسل و إنزال الكتب، أو وجوب نصب الإمام بعد ارتحال الرسول (صـلى الله عليه و آله) من دار الدنيا، فإنه ينادى بأعلى صوته على ضـرورة الحكومة فى كلّ عصـر و زمان، مثل ما ذكره العلّامة الطوسـى فى شـرح تجريد الاعتقاد، حيث قال فى بحث لزوم البعثة: «منها: أن النوع الإنسانى خلق لا كغيره من الحيوانات، فإنه مـدنى بالطبع، يحتاج إلى أمور كثيرة فى معاشه، لا يتم نظامه إلّا بها، و هو عاجز عن فعل الأكثر بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۶ منها إلّا بمشاركـة و معاونـة، و التقلب موجود فى الطبائع البشـرية، بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمـة الاجتماع، فلا بـدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع و هو السنّة و الشـرع و لا بدّ للسنّة من شارع يسنها و يقرر ضوابطها. بحيث يتم النظام و يستقر حفظ النوع الإنسانى على كماله الممكن، و منها أن مراتب الأخلاق و تفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق و السياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلـده و منزله». و قال فى بحث لزوم نصب الإمام (عليه السـلام) بعـده (صـلى الله عليه و آله): «و اسـتدلّ المصـنّف على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف و اللطف واجب، أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضرورى حاصل، بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب و التهاوش و يصدهم عن المعاصـى و يعدهم و يحثهم على فعل الطاعات و يبعثهم على التناصـف و التعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب و من الفساد أبعد» (انتهى محل الحاجة).

ثانيها: أن أحكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات

، بـل فيهـا أحكـام كثيرة ترتبـط بالشـئون السياسـية، و الاجتماعيـة، و غيرها، كأحكام الجهاد و الحـدود و القضاء و الزكاة و الخُمس و الأنفال و غيرها ممّا لا يمكن تعطيلها فى أى عصـر و زمان، سواء عصر غيبة الإمام (عليه السلام) أو حضوره، فهل يمكن تعطيل القضاء بين الناس، مع كثرة الخلافات و التنازع بينهم؟ أو هل يمكن تعطيل الحـدود و القصاص و شـبهها الموجب لتجرى أهل الفتنة و الفساد فى الأرض؟ أو هل يمكن ترك الدفاع عن ثغور الإسـلام عند هجوم الأعداء عليها من الخارج أو من أهل النفاق من الداخل؟! ثمّ هل يمكن إعطاء كلّ من هذه الأمور حقّها بغير تأسيس الحكومة القوية القادرة على تنفيذ الأحكام الخاصّة بهذه المسائل؟ و من أنكر هذه إنّما بحوث فقهيـة هامة، ص: ۴۴۷ ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان. فلـذا نرى الرسول الأعظم (صـلى الله عليه و آله) عند ما هاجر إلى المدينة و ثبتت قدماه فى أرضـها أقدم على تأسـيس الحكومة الإسلامية قبل كلّ شىء، بتجنيد الجنود، و تعيين بيت المال، و جمع

الزكوات، و إرسال الرسل، و نصب القضاة و بعث العيون، و غير ذلك، و لولاها لما ثبتت للإسلام قائمة، فإنه لم يكن الإسلام مجرد تبليغ الأحكام و تعليمها، و أى أثر للتعليم المجرّد عمّا يوجب إنفاذ الأحكام و إجرائها، اللّهم إلّا أثراً ضعيفاً، بل السرّ فى انتشار الإسلام فى أكثر بقاع المعمورة من الأرض فى مدة قليلة قد لا تبلغ قرناً واحداً، هو اعتماده على تأسيس الحكومة و إيجاد حُكم يخضع لأوامره، كما لا يخفى على الخبير.

ثالثها: الروايات الكثيرة الدالّة على ضرورتها للأمة الإسلامية

منها ما يلى: ۱- ما ورد فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه لما سمع كلام الخوارج «لا حكم إلّا لله» قال «كلمة حقّ يراد بها الباطل، و لكن هؤلاء يقولون «لا إمرة إلّا لله» و أنه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن، و يستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الأجل، و يجمع بها الفىء، و يقاتل بها العدو، و تؤمن به السبل، و يؤخذ به للضعيف من القوى» «۱». و حاصله أن الحكم له معنيان: أحدهما: الحكم بمعنى تشريع القانون الإلهى فهو منحصر بمشية الله و إرادته، و الثّانى بمعنى إجراء هذا القانون، و هذا لا يكون إلّا بواسطة إنسان إن كان براً فهو، و إلّا خلّفه فاجر، و لكن الخوارج قد لبسوا على أنفسهم و على الناس، بالخلط بين المعنيين، ثمّ أشار (عليه السلام) إلى فوائد سبعة لتأسيس الحكومة لا تتيسر بدونها. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۸ و فى بعض الروايات المروية من طرق العامّة أنه لما قال (عليه السلام) لا يصلح الناس إلّا بأمير برّ أو فاجر، قالوا: يا أمير المؤمنين! هذا البر، فكيف بالفاجر؟ قال أن الفاجر يؤمن الله به السبل، و يجاهد به العدو، و يجبى به الفىء، و يقام به الحدود و يحج به البيت، و يعبد الله فيه المسلم آمناً «۱». و هذا دليل أيضاً على أن حكومة الظالمين و إن كانت على خلاف ما أمر الله به و لكنها أحياناً تحصل بها بعض المنافع المرتقبة من الحكومة العادلة، كالموارد المذكورة فى الرواية، و هذا أمر ظاهر فى بعض الحكومات الموجودة فى شتى أنحاء العالم. ۲- الرواية المعروفة لفضل بن شاذان رواها فى «علل الشرائع» و فيها بيان علل كثيرة لأصول و فروع الدين و منها بيان علل جعل أولى الأمر، و قد ذكر (عليه السلام) له عللًا ثلاثة: «أولها»: لزوم إجراء الحدود، و أنه لو لا ذلك لظهر الفساد فى الأمة، و لا يكون ذلك إلّا بنصب ولاة الأمر. و «ثانيها» ما نصّه: «أنا لا نجد فرقة من الفرق، و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا إلّا بضمّ رئيس». و ذكر فى «الثّالث» حكمة حفظ أحكام الشرع عن الاندراس، و المنع عن تغيير السنة و زيادة أهل البدع «۲». و يظهر من «الوسائل» من أبواب مختلفة، أنه رواها عن الرضا (عليه السلام)، و لكن ليس فى البحار إلّا روايته عن الفضل بن شاذان من دون انتهائه إلى الإمام (عليه السلام)، و لكن من بحوث فقهية هامة، ص: ۴۴۹ البعيد جدّاً نقل، مثل هذه الرواية، من غير المعصوم (عليه السلام)، فراجع «۱». هذا مضافاً إلى ما حكاه فى عيون أخبار الرضا (عليه السلام) فإنه بعد نقل تمام الحديث قال: «سأله على بن محمّد بن قتيبة الراوى عن الفضل أن هذه العلل عن استنباط منه و استخراج؟ قال: ما كنت لأعلم مراد الله عزّ و جلّ من ذات نفسى، بل سمعتها من مولاى أبى الحسن الرضا (عليه السلام) شيئاً بعد شىء فجمعتها» «۲». و العلل المذكورة لا تختص بالإمام المعصوم (عليه السلام)، بل يقوم بها الفقيه أيضاً ما عدا الأخير على وجه. ۳- ما رواه النعمانى فى تفسيره عن على (عليه السلام) بعد ذكر آيات من كتاب الله «و فى هذا أوضح دليل على أنه لا بدّ للأمّة من إمام يقوم بأمرهم، فيأمرهم و ينهاهم و يقيم فيهم الحدود، و يجاهد العدو، و يقسم الغنائم، و يفرض الفرائض، و يعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، و يحذرهم ما فيه مضارهم، إذ كان الأمر و النهى أحد أسباب بقاء الخلق، و إلّا سقطت الرغبة و الرهبة و لم يرتدع، و لفسد التدبير، و كان ذلك سبباً لهلاك العباد «۳». ۴- ما رواه فى البحار أيضاً عن الصادق (عليه السلام) قال لا يستغنى أهل كلّ بلد عن ثلاثة، يفزع إليه فى أمر دنياهم و آخرتهم، فإن عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع و أمير خير مطاع، و طبيب بصير ثقة «۴». إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر أو صريح فى عدم استغناء نوع الإنسان عن الحكومة، يجدها المتتبع فى تضاعيف كتب الرواية.

أولوية الفقيه من غيره

اشارة

أمّا المقام الثّاني: أعني كون الفقيه الجامع للشرائط أولى بـذلك من غيره فقـد يسـتدلّ له تارة بما يشبه، دليلًا عقلياً و أخرى بروايات كثيرة وردت في أبواب مختلفة.

أمّا الأول فهو [الدليل العقلي]

مـا يسـتفاد من كلمات بعض الأساتـذة الأعلام (قـدس سـره) و حاصـله بتقرير منّا أنه لا شكّ- كما عرفت في المقام الأوّل- في أنه لا يمكن إهمال أمر المجتمع الإسـلامي من حيث الحكمة، و أنه لا بدّ لهم من ولي و أمير يدير أمورهم و يأخذ حقّ الضعيف من القوى، و يـدافع عنهم عنـد هجوم الأعـداء، و ينتصف لهم و منهم، و يجرى الحدود، و يسوس جميع ما يحتاجون إليه في أمر دينهم و دنياهم. كما أنه لا ينبغي الشكّ في أن النبي (صـلى الله عليه و آله) كان بنفسه يتولى هـذه الأمور، و من بعـده كان هذا للأئمّة الهادين (عليهم السلام)، و أمّا بعد غيبة ولي الله المنتظر (عليه السلام) فأما أن يكون المرجع في هذه الأمور خصوص الفقيه الجامع، أو يصحّ لكلّ أحد القيام بها، و القدر المتيقن من الجواز هو الأوّل، لعدم قيام دليل على الثّاني، و الأصل عدم ولاية أحد على أحد، خرجنا من هذا الأصل في الفقيه لأن جواز ولايته ثابت على كلّ حال، و إنّما الكلام في جواز غيره. و إن شئت قلت: الحكومة الإسلامية حكومة إلهية لا تنفك سياستها عن ديانتها و تدبيرها عن تشريعها الإلهي، فالقائم بهذا الأمر لا بـدّ أن يكون عارفاً بأحكامه معرفة تامة، كما لا بدّ أن يكون عارفاً بالأمور السياسية و تدبير المـدن، و كيف يسوغ لغير الفقيه الـذى لا يعرف أحكـام الشـرع حقّ معرفتهـا التصـدى لهـذه الحكومة الإلهية. و بعبارة ثالثة الحكومات على قسـمين: الحكومات الناشـئة عن عقيدة و مدرسة فكره و الحكومات الناشئة عن الأهواء و النزعات القوميـة، و القسم الأول «إلهيـة» و القسم الثاني «الحاديـة»، و الإلهية كالحكومة الإسـلامية، و الإلحادية كالماركسـية، بحوث فقهيـة هامة، ص: ۴۵۱ و في كـلّ من هـذين القسـمين لا يكون الرئيس إلّـا من هو عـارف بتلك العقيـدة معرفـة تامـة، و يعرف ذاك المـذهب على حـدّ الاجتهاد فيه كما لا يخفى على من علم حال غير المسـلمين أيضاً في هـذه الحكومات. و بالجملة: الحكومة الإلهية الإسـلامية لا يمكن انفكاكها عن رئيس عالم بالأسس التي تتبنّاها المدرسة الإسلامية، لا أقول أنه يعمل فيهم بما يشاء بل عليه الرجوع إلى أهل الخبرة و الاستناد إليهم، و الاستشارة في كلّ ما يحتاج إلى الرجوع إليهم، و سيأتي شرح هذا المعنى بالتفصيل إن شاء الله.

[و أما الثاني فهو] روايات الولاية:

اشارة

و أمّا الروايات التي اسـتدلّ بها على هذا المعنى فهي كثيرة، بعضها لا يزيد عن حدّ الإشعار، بل لعلّه لا إشعار في بعضها، و إنّما جمعها بعضـهم حرصـاً على تكثير الأدلّـة، مع أن تكثيرهـا بما لا دلالـة فيها أحياناً يوجب الوهن فيما يـدل، و زيل بالاعتماد بالنسـبة إلى غيره، فالأولى و الأجدر في جميع المباحث صـرف النظر عن زيادة الأدلة إذا كان هناك بعض الأدلة الضـعيفة، و الاكتفاء بما يصلح للدلالة، أو يحتمـل دلالتهـا على المطلـوب على الأقـل، فنقـول و منه سـبحانه نسـتمد التوفيـق و الهدايـة: مـا قيـل أو يمكن القول بـدلالتها على المقصود روايات:

۱– مقبولة عمر بن حنظلة

و هی أشهرها فی کلماتهم، رواها فی الوسائل فی کتاب القضاء أبواب صفات القاضی. قال سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین بحوث فقهیة هامة، ص: ۴۵۲ أو میراث فتحاکما إلی السلطان و إلی القضاة أ یحل ذلک؟ قال: من تحاکم إلیه فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت. قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً فإنی قد جعلته علیکم حاکماً فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنّما استخف بحکم الله و علینا ردّه، و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حدّ الشرک بالله «۱». و الکلام فیها تارة من حیث السند و أخری من حیث الدلالة. أمّا الأوّل فالمعروف أن الأصحاب تلقوه بالقبول، حتّی سمیت فی کلماتهم بالمقبولة، و إلّا یشکل الاعتماد علیها بحسب حال الرواة، و العمدة فی الإشکال فی سندها نفس عمر بن حنظلة لعدم ورود توثیق له فی کتب الرجال. نعم فی السند «صفوان بن یحیی» و هو من أصحاب الإجماع، و لکن ذکرنا فی محلّه أن ما هو المشهور من أن وجود بعض أصحاب الإجماع فی سند الحدیث یغنینا عن ملاحظة حال من بعده، ممّا لا دلیل علیه، بل لعل معنی أصحاب الإجماع کون الأصحاب مجمعین علی قبول روایات أنفسهم و توثیقهم. هذا مضافاً إلی نقل روایتین فی ترجمة الرجل تدلان علی توثیقه، أحدهما ما ورد فی باب أوقات الصلاة عن یزید بن خلیفة، قال قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): إن عمر بن حنظلة أتانا عنک بوقت. فقال أبو عبد الله (علیه السلام): إذاً لا یکذب علینا «۲». و فی روایة أخری عن عمر بن حنظلة قال قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): القنوت یوم الجمعة. فقال: أنت رسولی إلیهم فی هذا، إذا صلیتم فی جماعة ففی الرکعة الأولی و إذا بحوث فقهیة هامة، ص: ۴۵۳ صلیتم وحداناً ففی الرکعة الثّانیة «۱». و ذکر المحقّق المامقانی فی تنقیح المقال بعد ذکر هاتین الروایتین یظهر منهما توثیقه. أقول: الاستناد إلیهما فی توثیق الرجل مشکل جدّاً: أمّا الأول فلاشتماله علی «یزید بن خلیفة» و هو مجهول، و الراوی فی الثّانی هو نفس عمر بن حنظلة و الاستناد إلیه فی إثبات وثاقته دور باطل، فالأولی فی تصحیح سند الحدیث ما مرّ من کونه مستنداً للأصحاب و مقبولًا عندهم. و من الجدیر بالذکر أن الشهید الثّانی وثقه فی درایته علی ما حکاه عنه المجلسی فی روضة المتقین «۲». أمّا دلالتها فهل هی بصدد نصب الحاکم بمعنی الوالی أو القاضی، أو بصدد بیان المرجع للتقلید فی الأحکام الشرعیة، أو صدرها فی شیء و ذیلها فی شیء آخر، کلّ ذلک محتمل. و غایة ما قیل أو یمکن أن یقال فی دلالتها علی الحکم بالمعنی الأول أمور: ۱– إن لفظ الحکم، ظاهر فی الحکومة بمعنی الولایة لا القضاء. ۲– إن الرجوع إلی السلطان أو إلی القضاة (کما ورد فی الحدیث) یشمل المنازعات التی تحتاج إلی القضاء و ما لا تحتاج إلی ذلک، کالتنازع لأجل عدم أداء الحقّ من الدین أو المیراث أو غیرهما بعد ثبوت الحقّ، فإن مرجعها السلاطین و الأمراء. ۳– قوله من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت. أیضاً ظاهر فی خصوص الولاة. بحوث فقهیة هامة، ص: ۴۵۴ ۴– الآیة التی استشهد بها و هی قوله تعالی (أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ یَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ وَ یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُضِلَّهُمْ ضَلالًا بَعِیداً) «۱». ۵– قوله (علیه السلام) «فلیرضوا به حکماً» یکون تعییناً للحاکم مطلقاً، لأن الرجوع إلی القضاة لا یعتبر فیه الرضا، فهذا دلیل علی عدم إرادة خصوص القضاء. ۶– عدوله (علیه السلام) عن قوله «جعلته قاضیاً» إلی قوله «جعلته علیکم حاکماً». ۷– لا یبعد أن یکون عنوان القضاء أیضاً أعمّ من قضاء القاضی و حکم الحاکم. ۸– التعبیر ب– «علی» فی قوله «جعلته علیکم حاکماً» مع أن المناسب للقاضی أن یقول جعلته قاضیاً بینکم، و من جمیع ذلک یعلم أن الأظهر أن قوله «فإنی قد جعلته علیکم حاکماً» هو جعل الفقیه حاکماً فی القضاء و الولایة العامّة. ۹– بعد ما ثبت ضرورة الحکومة فی جمیع الأعصار و عدم جواز تعطیلها، و دلت المقبولة علی حرمة الانقیاد للطواغیت و الرجوع إلیهم، یظهر منها قهراً أن المتعین للولایة هو الواجد للصفات التی ذکرها الإمام فی المقبولة. ۱۰– القضاء من شئون الولایة، فإذا ثبت اشتراطه بالولی الفقیه فیثبت فی غیره. ۱۱– استناد بعض الفقهاء إلیه فی مبحث ولایة الفقیه مؤید للمطلوب، هذا صاحب الجواهر (قدس سره) الشریف استند إلیه فی الأبواب المختلفة فراجع. ۱۲– التعبیر فیها

بالسلطان الظاهر فى الولاية. و هذه الوجوه ذكرناها مبسوطة و إن كان يمكن إدغام بعضها فى بعض، كى نؤدى البحث حقّه، و مع ذلك بعضها ظاهر البطلان، و بعضها غير خال من الإشكال. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۵۵ أمّا الأوّل: فلا ينبغى الشكّ لمن راجع موارد استعمال كلمة «الحكم و التحكم» فى القرآن المجيد و الأخبار و الآثار، إن الأظهر فيها هو القضاء (نعم فى استعمالات اللغة الفارسية الدارجة ظاهرة فى الحكومة، و لعل منشأ الاشتباه لدى البعض هو هذا) كالآيات الكثيرة الدالّة على أن الله يحكم يوم القيامة بين الناس، و ما دلّ على مؤاخذة الكفّار على ما يحكمون (فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)* الواردة فى الآيات المتعدّدة، و ما دلّ على حكم داود و حكم النبى (صلى الله عليه و آله) فى اختلاف الناس، و ما ورد فى أبواب القضاء و أحكام القضاة و ما أكثرها، و لذا ذكر الراغب فى مفرداته عند ذكر معناه الأصلى «أن الحكم بالشيء أن تقضى بأنه كذا أو ليس بكذا» و هذا أمر ظاهر لمن راجع إطلاقات لفظ الحكم فى الكتاب و السنّة، و لا أقل من عدم ظهوره فى غير هذا المعنى. و أمّا الثّانى: فلأن الظاهر من المنازعة: هى المنازعة التى تحتاج إلى القضاء بلا ريب. و أمّا الثّالث و الرابع: فلأن الظاهر من الآية الشريفة أن المروى عن أكثر المفسرين كما فى مجمع البيان أنها نزلت فى خصومة كانت بين يهودى و منافق، فقال اليهودى أرضى بمحمّد (صلى الله عليه و آله) و قال المنافق بل كعب بن أشرف! لعلمه بأنه يقبل الرشوة، فالطاغوت بمعنى القاضى الجائر هنا. و أمّا الخامس: فلأنه إشارة إلى قاضى التحكيم، و هو الذى يختاره الرجلان لأن يحكم بينهما و هو غير القاضى المنصوب، و إلّا فقوله فليرضوا به حكماً لا يناسب الحكومة بمعنى الولاية، لعدم اعتبار الرضا فيها كما هو ظاهر. و يظهر الجواب من السادس بما مرّ فى الأول، فإن الحاكم هو القاضى، و أعجب من الجميع السابع و هو أن يكون القضاء عاماً يشمل الولاية مع أن المتبادر منه غيره. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۵۶ و أمّا الثامن: فلأن العلو كما يكون فى الوالى يكون فى القاضى، لنفوذ حكمه، فيناسب استعمال كلمة «على». و أمّا التاسع: من أعجب هذه الوجوه، لأنه استدلّ بدليل خارجى لا يرتبط بالرواية و ظهورها فى المطلوب، كما لا يخفى. و أمّا العاشر: فلأن كون القضاء من شئون الولاية ليس دليلًا على اعتبار جميع ما يعتبر فيه فى الولاية، فلذا كانت القضاة فى جميع الأعصار من العلماء ظاهراً، حينما كانت الولاة من غيرهم أيضاً. و أمّا الحادى عشر: فلأن استناد بعضهم إليه لا يكون دليلًا أصلًا، بعد ما حكم كثير منهم بأن المقبولة ظاهرة فى القضاء فقط. فقد صرّح المحقّق الخوانسارى، و كذا المحقّق الإيروانى، بظهور المقبولة فى القضاء (راجع جامع المدارك و تعليقة المكاسب) و غيرهما كما سيأتى. و أمّا الثّانى عشر: فسيأتى جوابه عند الكلام فى المشهورة. و الإنصاف أن قوله «بينهما منازعة فى دين أو ميراث» و قوله «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل» و قوله «ما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً» و كذا الاستدلال بالآية الشريفة (بما عرفت من شأن نزولها) و ما ورد فى ذيلها من اختلافهما فى الحكم الذى هو كالصريح فى الاختلاف فى القضاء لا الولاية، فهذه قرائن خمسة قوية ظاهرة فى أن المراد من الحكم فيها هو القضاء، و أظهر منها ما ورد فى ذيل الرواية من استعمال المرجحات بين مأخذ الحكمين الذى بمعنى المستند للفتوى أو القضاء فإنه لا معنى لكون الحكم فيه بمعنى الولاية، فهذه شواهد قوية على كونها بصدد بيان منصب القضاء و الفتوى لا غير. و على كلّ حال، فإن صدر الرواية و ذيلها يشيران إشارة قوية أنها بصدد بيان بحوث فقهية هامة، ص: ۴۵۷ تعيين القضاة العدول. نعم يمكن أن يكون الذيل ناظراً إلى مرجع الفتوى أو القضاء فى الشبهات الحكمية، فإن مراجعة القضاة لا يختص بالشبهات الموضوعية، لا سيّما مع ما عرفت من أن المتعارف فى تلك الأزمنة وحدة القاضى و المفتى فى كثير من الأحيان، و لذا استدلّ بها جمع كثير على قبول منصب القضاء للفقهاء، منهم المحقّق النراقى فى عوائده حيث قال: «فلهم ولاية القضاء و المرافعات، و على الرعية الترافع إليهم، و قبول أحكامهم»، ثمّ استدلّ له بمقبولة عمر بن حنظلة «۱». و قال سيدنا الأستاذ الحكيم (قدس سره) فى نهج الفقاهة: أمّا الحكم فى المقبولة فالظاهر منه من له وظيفة الحكم، أمّا بمعنى الحكم و القضاء بين الناس، فيختص لفصل الخصومة أو مطلقاً، فيشمل الفتوى كما يشير إليه العدول عن التعبير بالحكم إلى التعبير بالحاكم حيث قال (عليه السلام) «فليرضوا به حكماً فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» مضافاً إلى ما يأتى مثله فى المشهورة، و ليس له ظهور بمعنى السلطان أو الأمير كى تكون له ولاية التصرّف فى الأمور العامّة فضلًا عن أن يكون بمعنى من له الولاية المطلقة بالتصرّف فى النفوس و الأموال «۲». فقد تحصل من ذلك كلّه عدم دلالة

المقبولة على أزيد من حكم القضاء فى الشبهات الموضوعية و الحكمية جميعاً.

۲– مشهورة أبى خديجة:

قال بعثنى أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: «قل لهم، إياكم إذا وقعت بينكم بحوث فقهية هامة، ص: ۴۵۸ خصومة أو تدارى فى شىء من الأخذ أو العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنى قد جعلته عليكم قاضياً، و إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر «۱». و الكلام فيه أيضاً من جهة السند و الدلالة: أمّا الأوّل فالعمدة فى جواز العمل بها شهرتها و اشتهار العمل بها بين الأصحاب، حتّى سميت مشهورة، و إلّا فنفس الراوى (أبو خديجة) هو محل كلام، و اسمه «سالم بن مكرم» فقد صرّح النجاشى بأنه ثقة بينما ضعفه الشيخ (قدس سره) فى بعض كلماته فقال إنه ضعيف جدّا، و عنه فى بعض كلماته أنه ثقة، و توقف العلّامة فى الخلاصة فى أمره لتعارض الأقوال فيه «۲». و لعلّ خلاف العلمين فيه ناش عمّا ذكروه فى الرجال من أنه كان فى بعض أيّامه منصرفاً عن الحقّ، تابعاً لأبى الخطاب الملحد المعروف، حتّى هداه الله و رجع عنه إلى الطريق السوى فراجع. و حينئذ يشكل الاعتماد على أحاديثه بعد عدم معلومية كون نقل هذا الحديث فى أى حالة من حالاته، و قوله «بعثنى» و إن كان ظاهراً فى حال سلامته و لكنّه شهادة منه فى حقّ نفسه. و أمّا من حيث الدلالة فظهورها فى حكم القضاة العدول ممّا لا ينبغى الريب فيه، و من الجدير بالذكر أنه ذكر عنوان القضاء مع قوله «عليكم» و هذا يؤيد ما مرّ منا فى تفسير المقبولة و أن للقاضى أيضاً علواً، و لكن لا توجد هذه اللفظة فى نسخة التهذيب و كذا فى نسخة الكافى (راجع ج ۷ ص ۴۱۲) و كذا فى روضة المتقين (راجع ج ۶ بحوث فقهية هامة، ص: ۴۵۹ ص ۶ كتاب القضاء) و كذا الجواهر (راجع ج ۴۰ ص ۱) كما أنه ذكر مقابل الرجوع إلى القضاة العدول، الرجوع إلى السلطان الجائر، و هذا يدلّ على أن المراد من الرجوع إليه لإرجاعه إلى القضاة أو لتصديهم لمنصب القضاء فى بعض الأمور كما لا يخفى على من راجع تاريخ الخلفاء و غيرهم فقد كانوا يتصدون لبعض القضاء بأنفسهم أو بإحضار القضاة و التشاور معهم. و التعبير بالخصومة و التدارى فى صدرها، كالتعبير بالتحاكم أيضاً، شاهد ظاهر على كون الكلام فى منصب القضاء، و أما قوله «اجعلوا» ليس بمعنى قاضى التحكيم لمنافاته لقوله فإنى قد جعلته قاضياً، بل الظاهر منه جعله بمعنى البناء العملى على الرجوع إليه، و أعلام الشيعة بأن يرجعوا إليه فى خصوماتهم. دون الرجوع إلى غيره.

۳– التوقيع المبارك المعروف ما رواه الصدوق فى كتاب إكمال الدين

، عن محمّد بن محمّد بن عصام عن محمّد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال سألت «محمّد بن عثمان العمرى» أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، و ورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام): أمّا ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك – إلى أن قال– و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجّة الله «۱» (و الحديث طويل أخذنا مقدار الحاجة و إن شئت تمام الحديث فراجع بحار الأنوار ج ۵۳ ص ۱۸۰). و الكلام فيه أمّا من حيث السند فقد وقع الكلام فى «محمّد بن محمّد بن عصام» بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۰ و لكنّه من مشايخ الصدوق، مضافاً إلى أن الحديث متضافر فى هذه المرحلة من نقله، فقد رواه الشيخ فى كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمّد بن قولويه و أبى غالب الرازى و غيرهما، كلّهم عن محمّد بن يعقوب (الكلينى) و هذا التضافر لعلّه كاف فى الاعتماد عليه مع نقله فى الكتب المعتبرة. و أمّا إسحاق بن يعقوب فلم يرد فى كتب الرجال ما يدلّ على حاله بل لعل عمدة روايته منحصرة بهذا التوقيع، لعدم نقل حديث آخر عنه فى جامع الرواة، نعم قال الأسترآبادى صاحب الرجال الكبير فإنه قد يستفاد من هذا التوقيع علو رتبته (و لكن الناقل له هو نفسه) اللّهم إلّا أن يكتفى بنقل الكلينى عنه و فيه ما لا يخفى. أمّا من حيث الدلالة ففيه احتمالات: ۱– الرجوع إليهم فى الأحكام الكلية و الاستفتاء منهم، و قوله «إلى رواة أحاديثنا» قد يكون قرينة عليه، فإن الرواية تكون مرجعاً فى الفتوى غالباً. ۲– الرجوع إليه عند القضاء فى المنازعات. ۳– الرجوع

إليهم فى تـدبير أمور الأمة و نظامها و الأحكام الولائية. ۴- الرجوع إليهم فى الجميع. و لا ـ ريب أن الأقوى هو الأخير، بل قـد يقال أن الرجوع إليهم فى الأحكـام الشرعية لم يكن يخفى على مثل إسـحاق بن يعقوب، و لا يناسب التعبير بالحوادث أولًا، و كـذا لا يناسـب التعليل بكونهم حجّة على الناس ثانياً، فإن حجيّة نقل الأحكام المسـتفادة من الكتاب و السنّة لا يحتاج إلى هذا المعنى بل هى ثابتة بلا حاجـة إلى جعلهم حجّـة على الناس. فالحوادث أمّا ناظرة إلى مسائل القضاء أو الولاية أو أعمّ منها. هذا و لكن قد يقال أن متن أسـئلة إسـحاق بن يعقوب غير موجودة عنـدنا و لذا بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۱ يشـكل الاعتماد على الأجوبة لإبهامها بإبهام السؤال. أقول: محمّـد بن عثمان (قـدس سـره) كان الثّانى من الوكلاء الأربعة لمولانا صاحب العصـر و الزمان (عجل الله فرجه الشـريف) و الظاهر أن السؤال على يـده منه (عليه السـلام) عن الحوادث الواقعة إشارة إلى ما أفاده شـيخنا الأعظم من الحوادث التى يرجع فيها كلّ واحد إلى رئيسه، و لم يكن الوصول فى ذاك الوقت إلى نـاحيته (عليه السـلام) ممكنـاً لغـالب النـاس، فكـان من اللازم أن يكون هنـاك مرجع يرجعون فيه إليه، بـدلًا عن الرجوع إلى ولاـة الجور، و عـدم وجود السؤال بأيـدينا لاـ ينافى ذلك، بعـد وضوح الجواب، بل عـدم ذكر الأسئلة فى كلام الراوى لعلّه إشارة إلى وضوحها من الجواب، و مجرد وجود القدر المتيقن فى الرواية لا يضرنا لما ذكرنا فى محله من أنه غير ضـائر بالإطلاـق، و لو كـان مضـراً لم يجز التمسّـك به فى غـالب الإطلاقـات لوجود القـدر المتيقن فيهـا غالباً. و مال جمع من الأعـاظم إلى إجمـال الحـديث، منهم سـيدنا الأسـتاذ الحكيم، و احتمـل الرجوع إلى الرواة لمعرفـة حكم الحوادث أى الأحكام الكلية الشـرعية كمـا ورد فى حقّ غير واحـد من أصـحابهم (عليهم السـلام) أنهم إذا لم يقـدروا الوصـول إليه فى كـلّ وقت، فاللازـم عليهم الرجـوع إلى بعض أكـابر الرواة (انتهى ملخصاً) «۱» و صـرّح فى جـامع المـدارك أيضـاً بإجمـال الحـديث نظراً إلى أن «اللام» فى «الحوادث» للعهد و المعهود هنا غير معلوم «۲». و اسـتظهر المحقّق الإيروانى فى حواشيه على المكاسب كونها ناظرة إلى مجرّد أحكام الشـرعية لمـا فيهما من التعليل بقوله (عليه السـلام) فإنهم حجتى عليكم، فإن الظاهر من الحجّـة كونه فى الأمور التى تحتاج إلى التبليغ. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۲ هـذا و لكن الإنصـاف أن قبول الأحكام من العلماء إنّما هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا يحتاج إلى النصب، و لا إلى التصـريح بكونهم حجج المعصومين (عليهم السلام) على الخلق، لما عرفت سابقاً من أن جواز ذلك هو من باب الحكم و ليس من المنـاصب الإلهيـة، فهـذا التعليـل دليـل على أنه نـاظر إلى القضـاء و الولايـة. و احتمـال العهـد فى الحوادث لا ينافى العموم، بعد توصـيفها بالواقعة مضافاً إلى أنه لا خصوصـية للحوادث، إذا جاز الرجوع فى بعضها إليهم، جاز الرجوع فى غيرها فتأمّل. و الحاصل أن مقتضـى إطلاقها شـمولها للقضاء و الولايـة، و التعبير بالحادثـة و الواقعـة و كونهم حجّـة شواهد ظاهرة على ما ذكرنا، و لا يضـرنا عدم وجود أسئلة إسحاق بن يعقوب بأيدينا. و منه يظهر الإشكال فى ما أفاده المحقّق النائينى (قدس سره) فى منية الطالب (بعد نقل الوجوه التى ذكرها شيخنا الأعظم (قدس سره) فى مكاسبه) حيث قال: فلعل المراد من الحوادث هى الحوادث المعهودة بين الإمام (عليه السلام) و السائل، و على فرض عمومها فالمتيقن منها هى الفروع المتجدّدة و الأمور الراجعة إلى الإفتاء لا الأعمّ «۱».

۴– حديث «مجارى الأمور»

روى فى تحف العقول فى باب المختار من كلمات الحسين بن على (عليهما السلام) أنه يروى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال «اعتبروا أيّهـا النـاس بمـا وعظ الله به أوليـاءه إلى أن قـال و أنتم أعظم الناس مصـيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشـعرون ذلك، بأن مجارى الأمور و الأحكام على أيـدى العلماء بالله، الأمناء على حلاله بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۳ و حرامه فأنتم المسلوبون تلـك المنزلـة، و مـا سـلبتم ذلك إلّا بتفرقكم عن الحقّ و اختلافكم فى السنّة بعـد البينـة الواضـحة، و لو صبرتـم على الأذى و تحملتم المئونـة فى ذات الله كـانت أمـور الله عليكـم ترد و عنكـم تصـدر و إليكم ترجع و لكنّكم مكنتم الظلمـة من منزلتكم «۱». و الحديث ضعيف سـنداً بالإرسـال كما هو ظاهر، و أمّا بحسب الدلالـة قال بعضـهم- كسـيدنا الأسـتاذ الحكيم فى نهـج الفقاهـة- بإجماله. و قال المحقّق النـائينى (قـدس سـره) فى هـذا الخبر و خبر «العلمـاء ورثـة الأنبيـاء» و نحوهـا من الأخبـار الواردة فى علو شـأن العـالم، أن من

المحتمل قريباً كون العلماء فيها هم الأئمّة (عليهم السلام) «۲». و قال المحقّق الإيروانى أن المراد بالأمور إمّا الإفتاء فيما اشتبه حكمه، أو القضاء فيما اشتبه موضوعه «۳». و لكن الإنصاف- كما يظهر لمن نظر صدره و ذيله- أن العلماء فيه هم العارفون بدين الله و حلاله و حرامه، كما أن المراد بالأمور ما يشمل الولاية و الحكومة، فإن الحديث عن أمير المؤمنين (عليه السلام) و إشارة إلى غلبة أهل الباطل على الولاية، و منع أهل الحقّ عن محالها، و لو صبروا عادت الأمور إلى محالها، و تكون الحكومة بأيديهم، و لعمرى أن ذيلها كالصريح فى ذلك، و ظنى أن القائلين بأنها ظاهرة فى خصوص الإفتاء أو هو القضاء قصروا نظرهم إلى خصوص جملة «مجارى الأمور» و إلّا لو نظروا سائر فقرأت الحديث كانت واضحة عندهم فدلالتها واضحة بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۴ و إن كان سندها مرسل.

۵- حديث «العلماء حكّام الناس»

و فى غرر الحكم عن أمير المؤمنين (عليه السلام) «العلماء حكّام الناس» و روى المجلسى (قدس سره) فى البحار عن الصادق (عليه السلام) «الملوك حكّام الناس، و العلماء حكّام على الملوك» «۱» و ضعف سند الحديث بالإرسال ظاهر كدلالته، فإن المراد من الحكومة بقرينة ما روى عن الصادق (عليه السلام) فى كلام المجلسى هو الحكومة على القلوب و الأفئدة، لا الحكومة الظاهرية و إلّا لم تناسب جعل حكومتهم على الحكّام، بل لا بدّ أن يكون على الناس و هذا ظاهر. مضافاً إلى أن ظاهرها كونها إخبار عن وقوع هذا الأمر فى الخارج لا الإنشاء و جعل هذا المنصب لهم فتأمّل.

۶- حديث «الفقهاء أمناء الرسل»

فى الكافى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا، قيل يا رسول الله! و ما دخولهم فى الدنيا؟ قال اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم» ! «۲». و فى سند الحديث «النوفلى» و «السكونى» و فيهما كلام معروف، فالركون إليه لا يخلو من إشكال، و إن قبله جماعة، و مع غض النظر عن سنده لا دلالة له على المطلوب، أمّا أولًا: فلأن كونهم أمناء الرسل بنفسه غير كاف، لاحتمال كونهم أمناءهم على الأحكام الشرعية و المعارف الدينية، بل ظاهره ذلك، و ثانياً: ما ورد فى ذيل الحديث ينادى بأعلى صوته أن المراد منه هو الأمانة على الدين و معارفه بحوث فقهية هامة، ص: ۴۶۵ و أحكامه، و لا يمكن التمسّك بإطلاق الأمناء مع قوله فاحذروهم على دينكم فالعلماء حافظون لتراثهم هذا و أمناؤهم عليه.

۷- حديث «الفقهاء حصون الإسلام»

و فى الكافى أيضاً بسنده عن أبى الحسن موسى بن جعفر (عليهم السلام) أن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن المدينة «۱» و فى طريقة على بن حمزة و قد ضعفه أكثر علماء الرجال و نقل ابن محبوب عنه، و هو من أصحاب الإجماع، غير كاف فى تصحيح الحديث، كما أشرنا إليه غير مرّة. و أضعف من سنده، دلالته، فإن مجرد كونهم حصوناً لا يدلّ على مسألة الولاية كما هو واضح، لإمكان كونه ناظراً إلى أنهم حافظون لأحكام الله و حلاله و حرامه، مثل ما ورد فى حقّ جمع من أعاظم أصحاب الأئمّة كزرارة بن أعين و نظرائه و أنه لو لا هؤلاء لاندرست أحكام النبوة. نعم لا يبعد أن يكون فيه إشعار بذلك، و لكن كيف يمكن إثبات مسألة مهمّة كولاية الفقيه بمثل هذه الإشعارات.

۸- حديث «العلماء ورثة الأنبياء»

روى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن القداح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى

الله علیه و آله): (فی حدیث یذکر فیه فضل العلماء) إن العلماء ورثة الأنبیاء، إن الأنبیاء لم یورثوا دیناراً و لا درهماً و لکن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر «۲». بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۶۶ و فی معناه أحادیث أخر فی الکافی و البحار و غیرهما. و أمّا سند الحدیث فهو قوی و رجال السند معروفون، و المراد من القداح عبد الله بن میمون، و هو ثقهٔ کما صرّح به غیر واحد. و أمّا دلالته فقد قال فی کتاب البیع: إن مقتضی کون الفقهاء ورثهٔ الأنبیاء- و منهم رسول الله (صلی الله علیه و آله) و سائر المرسلین الذین لهم الولایهٔ العامّهٔ علی الخلق- انتقال کلّما کان لهم إلیهم، إلّا ما ثبت أنه غیر ممکن الانتقال، و لا شبههٔ فی أن الولایهٔ قابلهٔ للانتقال، کالسلطنهٔ التی کانت عند أهل الجور موروثهٔ خلفاً عن سلف «۱». و لکن قال فی نهج الفقاههٔ أن ما ورد فی شأن العلماء- مع ضعف سند بعضه- قاصر عن الدلالهٔ علی ثبوت الولایهٔ بالمعین المقصود فإن الأوّل (العلماء ورثهٔ الأنبیاء) صریح فی إرث العلم «۲». و صرّح المحقّق الإیروانی أیضاً بأن المراد منه وراثهٔ العلم، کما یشهد به عنوان الموضوع، و مع الغض عنه لیست القضیهٔ مسوقهٔ فی مقام البیان، بل هی مهملهٔ، و المتیقن ما ذکرنا، مضافاً إلی أن قوله «و إن الأنبیاء» إلی آخره نصّ فیما ذکرنا و مبین لوراثهٔ العلم «۳». أقول: فالمستدل بها یستدلّ بإطلاق الوراثهٔ فتشمل الولایهٔ العامّهٔ، و المنکر یدعی کونها نصّاً فی وراثهٔ العلم أولًا، و عدم کونها فی مقام البیان حتّی یؤخذ بإطلاقها ثانیاً. و الإنصاف ظهورها- لو لا صراحتها- فی وراثهٔ العلم، لما ورد فی ذیلها، بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۶۷ و حاصله أن میراث الأنبیاء هو العلم، و العلماء الآخذون بعلم الأنبیاء وارثون لهم. فهو أخبار عن قضیهٔ خارجیهٔ تکوینیهٔ لا قضیهٔ إنشائیهٔ تشریعیهٔ کما یظهر بمراجعهٔ أمثاله، التی ورد فی هذا المعنی، و لیس المراد منه نفی وراثتهم للمال، کما یظهر من الحدیث المجعول فی أمر غصب فدک، بل المراد أن العمدهٔ فی میراثهم هی العلم و لا منافاهٔ بینه و بین توریثهم أموالًا یسیرهٔ أحیاناً، کما یظهر من سیاق الحدیث، و هو کونه فی مقام بیان أمر خارجی تکوینی لا تشریعی.

۹- حدیث «اللّهم ارحم خلفائی»

روی الصدوق فی الفقیه عن علی (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) اللّهم ارحم خلفائی، قیل یا رسول الله! و من خلفاؤک؟ قال الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی. و فی بعض طرق الحدیث زاد: ثمّ یعلمونها «۱». و بعض طرق الحدیث مرسلهٔ و بعضها مسندهٔ، و للحدیث أسناد مختلفهٔ مرویهٔ فی کتب متعدّدهٔ، و قد یقال أن کثرهٔ أسانیدها توجب الاطمئنان بصدورها، و لا سیّما إنها مرویهٔ من طرق الفریقین، و قد رواه فی کنز العمال مع تفاوت یسیر، قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) رحمهٔ الله علی خلفائی، قیل و من خلفاؤک یا رسول الله (صلی الله علیه و آله)؟ قال الذین یحیون سنتی و یعلمونها الناس «۲». هذا و لکن الکلام فی مفاد الروایهٔ، فقد یقال: إن إطلاق الخلافهٔ فیها یشمل جمیع مناصب النبی (صلی الله علیه و آله) و قد کان له منصب تبلیغ آیات الله، و القضاء، و الولایهٔ فهذه الشئون الثلاثهٔ تکون للعلماء من بعده، بل قد یقال بظهورها فی الأخیر، فإن الخلافهٔ بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۶۸ أمر معهود من أوّل الإسلام لیس فیه إبهام، فلو لم تکن ظاهرهٔ فی الولایهٔ و الحکومهٔ فلا أقل من أنها القدر المتیقن منها «۱». و لکن أنکر دلالته علی غیر نشر الأحکام و تبلیغها غیر واحد منهم، کالمحقّق الإیروانی و غیره، و الإنصاف أن فی دلالتها علی المقصود، إشکال من جهتین: من جهۀ کون ظاهرها قضیهٔ خبریهٔ تحکی عن الخارج، لا فی مقام إنشاء الخلافهٔ لرواهٔ الحدیث. و من أجل أن قوله فی ذیلها «و یعلمونها الناس» أو «و یعلمونها عباد الله» أو شبه ذلک، أوضح قرینهٔ علی أن المراد بالخلافهٔ فیها هو تعلیم الناس و هدایتهم إلی الله، و تبلیغ أحکام الدین و معارفه، و کون الخلافهٔ أمراً معهوداً یدفعه وجوب قرینهٔ صارفهٔ ظاهرهٔ فی متن الروایهٔ و هی مسألهٔ التعلیم. و فیها إشکال ثالث من حیث عدم کونها فی مقام البیان من هذه الجههٔ، لأنه فرق واضح بین أن یقال هؤلاء خلفائی، أو یقال اللّهم ارحم خلفائی، فإن الأوّل یمکن أن یکون فی مقام البیان من جههٔ أنحاء الخلافهٔ دون الثّانی، فإنه فی مقام الدعاء لهم بعد الفراغ عن خلافتهم.

۱۰- حدیث «السلطان ولی من لا ولی له»

و قد اشتهر فی الألسن و تداول فی بعض الکتب کما أشار إلیه شیخنا الأعظم (قدس سره) بل نسبت روایته عن النبی (صلی الله علیه و آله) إلی کتب العامّهٔ و الخاصّهٔ «ان السلطان ولی من لا ولی له». و لعلّ الأصل فیه من کتب العامّهٔ ما رواه البیهقی فی سننه عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أنه قال لا تنکح المرأهٔ بغیر أمر ولیها، فإن نکحت فنکاحها باطل، ثلاث مرّات، فإن بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۶۹ أصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له «۱». و یظهر من بعض الکتب أن الأصل فیه فی کتب الخاصّهٔ ما رواه فی المستدرک فی الباب الثّانی من أبواب العاقلهٔ الحدیث الثّانی عن أمیر المؤمنین (علیه السلام) الوارد فی رجل من أهل الموصل قتل خطأ و قال فی آخره ما حاصله: إنه إن لم یکن له فی الموصل ولی فأنا ولیه «۲». و من الواضح أنه أجنبی عمّا نحن بصدده لعدم استفادهٔ قاعدهٔ کلیهٔ منه. هذا و لکنّ استدلّ بالحدیث صاحب الجواهر و غیره، قال فی الجواهر فی مبحث أولیاء النکاح فی نفی کلام المشهور: إنه لیس للحاکم ولایهٔ فی النکاح بالأصل، إن الأصل مقطوع بعموم ولایهٔ الحاکم من نحو قوله (صلی الله علیه و آله) السلطان ولی من لا-ولی له «۳». و الحاصل أنه لا تزید عن حدیث مرسل أو ضعیف مروی من طرق العامّهٔ، اشتهر التمسّک به فی بعض الکتب، و لکن لم یثبت الاشتهار بنحو یوجب انجبار السند. و أمّا الکلام فی دلالته فتارهٔ یکون من جههٔ لفظ «السلطان» و فی بعض کلمات المحقّق الإیروانی استظهار کونه هو الإمام المعصوم (علیه السلام) من بعض کلمات شیخنا الأعظم فی مکاسبه «۴». و الإنصاف: أنه عام فی کلّ سلطان عادل و لا وجه لاستظهار خصوص المعصوم (علیه السلام) منه. و أخری من جههٔ احتمال کون ورودها فی المیّت الذی لا ولی له کما احتمله فی منیهٔ الطالب «۵». بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۴۷۰ و الإنصاف أنه أیضاً لا دلیل علیه. و ثالثهٔ: من جههٔ أنها ناظرهٔ إلی ثبوت الولایهٔ للسلطان فی کلّ ما یحتاج إلی ولی، و الاستدلال به لما نحن فیه من ثبوت الولایهٔ للفقیه فی ذلک موقوف علی عموم النیابهٔ، کما أشار إلیه فی منهاج الفقاههٔ «۱». و الأحسن أن یقال إنه لا دلالهٔ للحدیث فی ثبوت الولایهٔ إلّا للغیّب و القصّر و أمثالهم فإنه ناظر إلی أشخاص یحتاجون إلی ولی لهم، لا-إلی المجتمع الإسلامی و الحکومهٔ الإسلامیهٔ، فإن السلطان العادل ولی جمیعهم (علی القول بالولایهٔ) لا-أنه ولی من لا ولی له، و إن شئت قلت: إنها ناظرهٔ إلی إثبات الولایهٔ فی الأمور الخاصّهٔ مثل ما ذکر، لا الأمور العامّهٔ، التی لا فرق فیها بین الأفراد و الأشخاص، فالاستدلال بها فی غیر هذه الموارد مشکل جدّاً، فإن ظاهرها تقسیم الناس إلی قسمین: من ثبت له ولی، و من لا ولی له، و من الواضح أن هذا التقسیم یکون فی الأمور الجزئیهٔ الخاصّهٔ. و هناک روایات أخری مرسلهٔ أو غیرها وردت فی فضل العلماء و شبهه، لا دلالهٔ لها، أعرضنا عنها لوضوح عدم دلالتها. و الإنصاف أن جماعهٔ ممن لهم ولع بجمع الأدلّهٔ فی المسألهٔ و تکثیرها، خوفاً من مکابرهٔ المخالفین، قد أفرطوا فی المقام، و تشبثوا بکل ما فیه إشعار، بل و بعض ما لیس فیه إشعار أیضاً، و قد أوجب هذا الأمر الوهن فی أصل المسألهٔ، مع أنا فی غنی من هذه التکلفات بعد وضوح بعض أدلّهٔ المسألهٔ و کفایتها و الحمد لله.

حاصل ما یمکن الاعتماد علیه فی إثبات ولایهٔ الفقیه

و قد تلخص ممّا ذکرنا أن العمدهٔ فی إثبات ولایهٔ الفقهاء أیدهم الله جمیعاً، فی أمر الحکومهٔ و نظم البلاد و العباد، هو الدلیل العقلی الذی أوردناه فی أوّل البحث مؤیداً بسیرهٔ النبی (صلی الله علیه و آله) و بعض الأئمّهٔ الهادین (علیهم السلام). و ما ذکروه فی بحث لزوم البعثهٔ، و لزوم نصب الإمام (علیه السلام) بعد النبی (صلی الله علیه و آله) فی علم الکلام. و من بین الروایات العشر تؤیده روایهٔ «الحوادث الواقعهٔ» و «مجاری الأمور» لوضوح دلالتها و إن کان الکلام فی إسنادهما، و أمّا غیرها من الروایات فقد عرفت عدم وضوح دلالتها، و هذا المقدار بحمد الله کاف فی إثبات الولایهٔ بالمعنی المذکور إن شاء الله، و الله العالم بحقائق الأمور.

بقی هنا أمور مهمّهٔ:

[الأمر] الأوّل: هل يكون تعيين الفقيه لمنصب الولاية بالنصب أو الانتخاب

اشارة

ما هو مقتضى الأدلّة السابقة؟ و ما هو مغزاها؟ أمّا الروايات العشر على القول بدلالتها أو دلالة بعضها لا تدلّ إلّا على نصب الفقيه بعنوان ولى الأمر من ناحية الإمام المعصوم (عليه السلام) أو النبى (صلى الله عليه و آله)، و هو يرجع بالمآل إلى نصبه من قِبل الله تبارك و تعالى. فقوله «إنى جعلته حاكماً» الوارد فى المقبولة، أو «إنى جعلته قاضياً»، الوارد فى المشهورة، قوله «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» أو «أن مجارى الأمور بيد العلماء» يدلّ على ثبوت هذا المنصب لهم من غير حاجة إلى بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۲ انتخاب الناس، أو بيعتهم، أو شبه ذلك، فهذا أمر ثابت لهم ثبوتاً إلهياً كما هو ظاهر واضح، و ليس فيها من أمر الانتخاب عين و لا أثر. أمّا قوله «فليرضوا به حكماً» معناه وجوب الرضا بحكومتهم، و هو على خلاف القول بالانتخاب أدل، بل صريح فيه، لا سيّما مع تعليله بقوله فإنى قد جعلته حاكماً، فالنصب الإلهى يفرض على الناس الرضا بحكومته. و أمّا قوله «فإن كان كلّ واحد اختار رجلًا من أصحابنا» فهذا إنّما يرجع إلى قاضى التحكيم أو التوكيل فى أمر خاصّ، و لا دخل له بالانتخاب فى أمر عام، لأنه لا معنى لانتخاب كلّ إنسان من يراه صالحاً للحكومة العامّة، حتّى يكون كلّ منهم حاكماً عاماً و لو كان المنتخب (بالكسر) فرداً واحداً، و إلّا تعددت الحكّام بعدد الخلائق! و أمّا الدليل العقلى المؤيد بسيرة النبى (صلى الله عليه و آله) و الولى (عليه السلام) فلا يدلّ أيضاً إلّا على النصب من ناحية الله سبحانه، أو النصب من جانب النّبى (صلى الله عليه و آله) و الإمام المعصوم (عليه السلام). أضف إلى ذلك كلّه أنه لا يرى فى روايات أصحابنا و تاريخهم من أمر الانتخاب بالنسبة إلى ولاية الفقهاء عين و لا أثر، و لو كان ذلك لبان، و كم تكلموا فى الأبواب المختلفة عن ولاية الفقهاء إثباتاً و نفياً، و لم يتفوه بالانتخاب أحد من الأعاظم و غيرهم و لو بشطر كلمة فى ذلك، و لم يتكلم أحد منهم إلّا بكون ذلك نصباً إلهياً بعنوان النيابة عنه (عليه السلام)، و لذا شاع فى كلماتهم تسميته بنائب الغيبة، و تقسيمهم لنوابه (عليه السلام) إلى النواب الخاصّة و هم أربعة أمجاد، و النواب العامّة و هم غيرهم، و من المعلوم أن النائب سواء كان عاماً أو خاصّاً إنّما يعينه المنوب عنه لا آحاد الناس، و قد كان للأئمّة المعصومين (عليهم السلام) وكلاء منصوبون من قبلهم فى كثير من الأزمنة من غير دخل للناس و كذا الحال فى وكلائهم العامّين. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۳ و من العجب، إصرار بعض على كون فعلية الولاية للفقهاء عبر انتخاب الناس، مع أنه لم يرد فى أثر صحيح، و لا فى رواية ضعيفة، و لا فى أى تاريخ من تواريخ أصحابنا. توضيح ذلك: أن الأمر الوحيد الذى يفرق بين الشيعة و أهل السنّة فى أمر الخلافة أن الشيعة تعتقد بأن الإمام (عليه السلام) لا بدّ أن يكون معصوماً منصوباً من قبل الله بيد النبى (صلى الله عليه و آله) أو بتنصيص إمام قبله، و أهل السنّة معتقدون بأنه (صلى الله عليه و آله) لم ينص على أحد، و على الناس انتخاب الإمام و الخليفة، فهذا هو الفارق بين المذهبين، فاختيار الناس لا دخل له فى الخلافة عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) عند شيعة أهل البيت لا قليلًا و لا كثيراً. و من عجيب الكلام (و ما عشت أراك الدهر عجباً) اجتراء البعض فى زماننا بأن نصب على (عليه السلام) بالخلافة فى الغدير لم يكن نصباً إلهياً، بل كان اقتراحاً من النبى (صلى الله عليه و آله) ثمّ أجابه الناس بالبيعة له (يعنى كان للناس أن لا يبايعوه) مع أن آية التبليغ تنادى بأعلى صوتها بأنه لم يكن لرسول الله (صلى الله عليه و آله) أيضاً خيرة فى هذا الأمر، فكيف بغيره، نعوذ بالله من سوء الفهم. و بالجملة، ما ذكرناه من كون الإمام المعصوم (عليه السلام) من قبل الله من ضروريات مذهب الشيعة، و قد طفحت كتبهم فى علم الكلام و الحديث و التفسير و التأريخ بذلك فمن أنكره أنكر ضرورياً من ضروريات هذا المذهب. ثمّ يجرى هذا الكلام بعينه فى ولاة الأمر من غير المعصومين من بعدهم، فهم منصوبون من قبلهم، لا من قبل الناس، مأمورون بأمرهم، لا بأمر الناس، فالولاية إنّما هى لله و لمن جعلها له، فتعينها من العالى لا من الدانى.

نعم تبقى هنا مسألتان:

اشارة

مسألة «لزوم الفوضى و مسألة «البيعة و موقفها».

أمّا [المسألة] «الأولى»: فحاصلها

أنه إن جعلت الولايـة للفقهـاء عامّـة، ولايـة فعليـة، فأمّا أن يكون لكلّ واحـد منهم مسـتقلًا بالفعل، فهـذا يوجب الاختلال، و الاختلاف الكثير، لتعـدد الولاة بتعدد العلماء، و هو أمر غير ممكن، لوقوع التشاجر و اختلال النظام، و أمّا أن يكون ولاية بعضـهم مشـروطة بولاية بعض، أو كون الولايـة للمجموع من حيث المجموع، و هذا ممّا لا محصل له. فلا بدّ أن يقال إن الفقهاء منصوبون لذلك شأنياً، و إنّما تكون ولايتهم فعليـة بانتخاب الناس، لا غير. أقول: عنـد تعـدد الفقهاء لو تصـدى بعضـهم لأمر الولاية و تدخل فيها، فعلى الباقين قبول قوله و حكمه، كما هو كـذلك فى أمر القضاء أو رؤيـة الهلال مثلًا، و لو بلغ حـد التزاحم قبل التـداخل، فلا يبعد اسـتعمال المرجحات كمـا ورد فى المقبولـة، بنـاءً على دلالتهـا على المقصـود، بـل يمكن التمسّـك بالأولويـة و لـو على فرض اختصاصـها بـأمر القضـاء، و تشـخيص المرجحات من العلم و الفقاهة و التدبير و الإحاطة بالأمور و الوثاقة و غيرها إنّما هو على أيدى أهل الخبرة، كما هو كذلك فى مرجع الفتوى و التقليد، و ليس هذا من قبيل الانتخاب أبداً، بل من قبيل تشـخيص المصداق الموجود فى الخارج كما فى تشخيص الطبيب للسـلامة و المرض فى أمر الصوم. و بالجملـة فـإن جميع هـذه الموضوعـات يرجع فيهـا إلى أهـل الخبرة من دون الحاجـة إلى الانتخاب. و قـد جرى هـذا الأمر فى مرجع الفتوى و اسـتقر تعيين الأعلم فى الفقاهـة على أهل الخبرة من العلماء فى فرد معين أو أفراد معيّنين فى كثير من الأعصـار، و لم يلزم من ذلـك اضـطراب، و اختلاـل فى نظـام الأمـة، نعم لا ريب فى أنه فرق بين مسألـة التقليـد و الولاية، و ليس مقصودنا المماثلة من جميع الجهات، بل الغرض أن حلّ مشكلة بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۵ التزاحم يمكن عن طريق أهـل الخبرة، و ليس لآحـاد النـاس غير العـارفين بهـذه الأـمور حقّ الانتخـاب بـل ليس لأهـل الخبرة أيضاً حقّ الانتخاب، بل تشـخيص المصـداق كتشـخيص الطبيب، و كسائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة. هذا هو المعيار المتداول فى الفقه الذى ينبغى للفقيه متابعته، لا الانتخـاب الـذى ليس له عين و لا أثر فى الفقه و لا فى التأريـخ. إن قلت: من أين يعرف أن هـذا الشـخص من أهل الخبرة دون ذاك. قلت: كمـا يعرف الطبيب و غيره من أهـل الخبرة فيمـا يحتاج إليه، فهل الطبيب يكون بانتخاب الناس؟ و كـذلك أهل الخبرة فى علوم الـدين أو معرفـة زعمائه و من فيه المرجحات لتصـدى الولاية. و قد تلخص ممّا ذكرنا أنه إن قام بعض الفقهاء اللائقين بأمر الولاية من غير معـارض كـان على غيره متـابعته من دون الحاجـة إلى الانتخـاب، و إن وقع التزاحم، فاللاـزم الأخـذ بالمرجحات كما ورد فى غير مورد فى أبواب الفقه، لانحصار الطريق فيه و عـدم المناص عنه، و الناظر فى هـذا الأمر هو أهل الخبرة و لا حاجة إلى الانتخاب، بل لا دليـل عليه، لما عرفت من عـدم وجوده فى رواياتنا و لا كتب فقهائنا. إن قلت: قـد جرت سـيرة العقلاء من الأمم على الانتخاب فى أمر الولاية، و يشـمله أدلّة الوفاء بالعقود، و عموم تسـلّط الناس على أموالهم (و بالأولوية على أنفسـهم). قلت: جريان سيرتهم عليه إنّما هو لعدم اعتقادهم بتعيين إلهى من قبل الإمام المعصوم (عليه السـلام) و أما نحن، بعد قولنا به وفقاً للأدلّة السابقة، و إن الوظيفة هنا معلومة من قبلهم (عليهم السـلام) و إن الولايـة من جانب الله فقط لا يبقى لنا مجال لهـذا الكلام. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۶ هذا مضافاً إلى الانتخاب الـذى دار بينهم إنّما هو انتخاب الأكثريـة، لا الجميع لعدم إمكانه عادة، بل المراد من الأكثر عندهم أكثر من أن يشترك فى دور الانتخاب، و قـد لا يشترك فيه إلّا الأقلون منهم، و قـد شاهدنا فى كثير من الانتخابات أن وكلاء الناس ينتخبون بآراء قليلة بالنسـبة إلى كـلّ المجتمع كمليون نفر من بين عشـرة ملايين، و لو صـحت هـذه الحكومات كانت من قبيل حكومـة جمع قليل على جمع آخر كثير بغير رضـى منهم، و لا توكيل. إن قلت: أن الولى الفقيه لا يقـدر على إنفاذ الولاية من دون مشاركة الناس فى أمره، و تأييدهم له، و بـذل أنفسـهم فى نصـرته و دعمه، فالانتخـاب إنّمـا هو لجلب مساعـدتهم لـذلك، و هـذا هو المراد من أن ولايـة الفقيه لا تكون إلّا

اقتضائياً، و فعليتها بالانتخاب. قلت: هـذا الاسـتدلال عجيب، فإن عـدم قـدرة الفقيه على إنفاذ الولايـة من دون مساعـدة الناس لا يكون دليلًا على عـدم فعليتها بـدونه، كما فى سائر الحقوق، مثل من كان مالكاً لـدار و غصـبها منه غاصب لا يقـدر على أخـذ حقّه منه بدون مساعـدة النـاس، و أين هـذا من كون مـالكيته شأنياً لا فعلياً، و بالجملـة أصل الولايـة غير منوط بمساعـدة الناس، و إنّما المنوط بها هو إنفاذ الولايـة و فرق واضـح بين اسـتعمال الولاية و أصل ثبوتها. هذا كلّه بالنسـبة إلى ما تقتضـيه العناوين الأولية فى المسألة و مقتضـى الروايات و الأدلّة السابقة. نعم، قد تقتضى العناوين الثانوية لأمر الانتخاب، و تدعونا إليه من دون أن تكون ولاية الفقيه منوطة شرعاً به، و ذلك لـدفع تهمـة الاسـتبداد و السلطة على الناس بغير رضـى منهم، مضافاً إلى جلب مساعدتهم عن طريق مشاركتهم فى هذا الأمر، بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۷ و اعتمادهم على الحكومة، و دفع وساوس الشـياطين الذين يعاندون الحكومة الإسـلامية و غير ذلك من الأمور، و لكن أين هذا من وجوب الانتخاب شرعاً فى أحكامه الأولية، و هذا أمر ظاهر و الحمد لله.

موقف البيعة من أمر الولاية

اشارة

الثّانى: أ و ليست البيعة الواردة ذكرها فى الكتاب و السنة بمعنى انتخاب الأمّة أحداً للرئاسة و الزعامة؟ فهل تنطبق على مسألة الانتخاب المُعتاد فى عصـرنا أو هو أمر آخر وراءه؟ و الجواب على هذا السؤال يحتاج إلى شرح حقيقة البيعة و مغزاها، ثمّ بيان أحكامها. فنقول: إن البيعة مأخوذة من البيع، كما صرّح به أرباب اللغة، فكما أن البائع يبيع سلعته من آخر، فالذى يبائع، يبيع طاعته لغيره و يبذلها له، و فى مقابله يتعهـد هو له بـذل النصـح و الحمايـة و تـدبير أمره، و لـذا يقال «المبايعـة» من باب المفاعلـة. و بناءً عليه هى من قبيل العقود المشتملة على الإيجاب و القبول، و يمكن أن يقال هى كالإيقاعات فى كثير من الأوقات، لأن العهد و الالتزام بالطاعة و بذل الأموال و الأنفس يكون من طريق واحـد فتأمل (فراجع لسان العرب و الصـحاح و المفردات و غيرها). و التصافق بالأيـدى فيها كالتصافق بها فى البيوع و المعاملات المتداولـة، هـذا هو حقيقتها. و يسـتفاد من الروايات و التواريـخ أنه كان لها مراتب مختلفـة، فتارة البيعـة على عـدم الفرار، و أخرى على المـال و الولـد، و ثالثـة على بـذل الأـنفس، فـإذا أعطى شـيئاً من ذلك لولى الأمر لا بـدّ له من الوفاء به، بناءً على شمول أدلّة الوفاء بالعقد أو العهد، أو المؤمنون عند شـروطهم، لها. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۸ إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا يتم هذا البحث إلّا بالتأمّل فى الأمور التالية.

۱- البيعة و ماهيتها

إن ماهيـة البيعـة و جوهرها كما عرفت ليست توكيل الغير على تمشـية الأمور و تـدبيرها، بل على بـذل الطاعـة و المساعـدة، فهى على عكس الانتخاب و الوكالة، ففى الوكالة يتعهد الوكيل على إنجاز ما يريده موكله، ما أبقاه فى هذا المنصب، و أما البيعة فهى تعهد من ناحيـة المبـايع على أن يطيع لمن بـايعه و لاـ يتخلف عن أمره، فكـأنه يبيعه شـيئاً، و لا يقـدر على عزله عن هـذا المقام، و هـذا بخلاف التوكيـل فـإنه يجعل الوكيل كنفسه، و تصـرفاته كتصـرفاته، و هـذا أمر ظاهر، و من العجب وقوع الخلط بينهما فى بعض الكلمات، مع الاختلاف الواضح بين مغزاهما و مفهومهما.

۲- أدلّة مشروعيتها

قد وردت البيعة فى كتاب الله فى سورة الفتح، فى بيعه الشـجرة فى الآية ۱۰ و ۱۸ فقال تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَکَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَکَثَ فَإِنَّما يَنْکُثُ عَلى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً). و قال تعالى (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبايِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ ما فِی قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّکِينَۀَ عَلَيْهِمْ وَ أَثابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً) و ظاهر الأولى وجوب الوفاء و عـدم

النكث. و قد أشير إليها فى سورة الممتحنة عند ذكر بيعة النساء فقال تعالى (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً. فَبايِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) «۱». فكان (صلى الله عليه و آله) يجعل يده فى إناء من الماء و كانت النساء يضعن بحوث فقهية هامة، ص: ۴۷۹ أيديهن فى الطرف الآخر فتقع البيعة و المبايعة بها (كما فى التفاسير و التواريخ). و ليس فى كتاب الله غير هذه الآيات الثلاث بالنسبة إلى البيعة، هذا و قد وقعت البيعة من الأنصار فى أول إسلامهم فى العقبة الأولى و الثّانية، و يظهر منها أنّها كانت معروفة قبل الإسلام يعرفها العرب، و لم يكن أمراً حادثاً فى الإسلام. هذا و لكن من الواضح أن البيعة للنبى (صلى الله عليه و آله) لم تكن سبباً لولايته على الناس، فإن الآيات القرآنية صريحة فى أن الله جعله (صلى الله عليه و آله) ولياً على المؤمنين و أوجب طاعته بقوله (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)* و (النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) «۱» و لذا لم تكن البيعة من كلّ من يدخل الإسلام، فالإسلام كان بالشهادتين و إظهار الإيمان بالوحدانية و النبوة لا بالبيعة. كما يظهر من التواريخ كانت البيعة تؤخذ من المسلمين أحياناً، و تتجدد عند وقوع بعض الحوادث الهامة ثانية و ثالثة، فبيعة الناس له لم يكن من قبيل انتخابه للولاية، بل تأكيداً للطاعة و بذل الأموال و الأنفس، و هذا أمر ظاهر لا حجاب عليه. كما أن الأمر بالنسبة إلى وصيه (عليه السلام) أيضاً كان كذلك، فقد أوصى من أوّل أمره فى وقعة الدار، إلى آخر عمره الشريف بولاية على (عليه السلام) و قد أمر بتبليغ ولايته الإلهية فى الغدير، و أنه إن لم يفعل فما بلغ رسالته، فكأن أخذ البيعة له حينئذ، تأكيداً على الطاعة، لا من قبيل انتخابه و فعلية ولايته ممّا لا يتفوه به من كان له أدنى خبرة بأحاديث ولاية مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام). و يجوز مثلها أيضاً بالنسبة إلى الفقيه بعد ما جعله (عليه السلام) حاكماً و قاضياً على الناس، و أمر بالرجوع إليه فى الحوادث الواقعة، و جعل مجارى الأمور بأيديهم، إلى غير ذلك، فالبيعة له أيضاً تأكيد على ما أعطاه الله من المنزلة و المقام و كذا بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۰ بناء على الدليل العقلى السابق. سلمنا أن البيعة عقد مستقل بذاتها يجب الوفاء به، و لا يختص بأحد دون أحد كما قد يبدو من بعض رواياتها، و لكن الروايات الواردة فى حكم البيعة إنّما هى ناظرة إلى وجوب العمل بها و ليست فى مقام بيان شروط من يبايعه الناس، و إن أبيت إلّا عن إطلاقها من هذه الجهة فهى تشمل الفقيه و غير الفقيه، و تكون على خلاف المطلوب أدل، فتدل على جواز اختيار كلّ إنسان صالح بحسب الظاهر للولاية، أى شخص كان فقهياً أو غير فقيه، و جازت البيعة معه، و إليك بعض ما ورد فى هذا الباب: منها: عن المفضل بن عمر قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام).: كيف ماسح رسول الله (صلى الله عليه و آله) النساء حين بايعهن؟ فقال دعا بمركنه الذى كان يتوضأ فيه فصب فيه ماء ثمّ غمس فيه يده اليمنى فكلّما بايع واحدة منهم قال اغمسى يدك كما غمس رسول الله (صلى الله عليه و آله) فكان هذا مماسحته إياهن «۱». و ما روى أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) أ تدرى كيف بايع رسول الله (صلى الله عليه و آله) النساء؟ قلت: الله أعلم و ابن رسوله أعلم، قال: جمعهن حوله ثمّ دعا بتور برام، فصب فيه نضوحاً ثمّ غمس يده «إلى أن قال» ثمّ قال اغمسن أيديكن ففعلن، فكانت يد رسول الله (صلى الله عليه و آله) الطاهرة أطيب من أن يمس بها كف أنثى ليست له بمحرم ! «۲». و ما روى محمّد بن على بن الحسين بإسناده عن ربعى بن عبد الله (عليه السلام) أنه قال لما بايع رسول الله (صلى الله عليه و آله) النساء و أخذ عليهن، دعا بإناء فملأه، ثمّ غمس يده فى الإناء، ثمّ بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۱ أخرجها ثمّ أمرهن أن يدخلن أيديهن فيغمسن فيه «۱». و ما روى سعدان بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث مبايعة النبى (صلى الله عليه و آله) النساء، أنه قال لهن اسمعن يا هؤلاء أبايعكن على أن لا تشركن بالله شيئاً و لا تسرقن و لا تزنين و لا تقتلن أولادكن و لا تأتين ببهتان تفترينه بين أيديكن و أرجلكن و لا تعصين بعولتكن فى معروف، أقررتن؟ قلن: نعم «۲». و ما روى أبان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال لما فتح رسول الله (صلى الله عليه و آله) مكّة بايع الرجال ثمّ جاءه النساء يبايعنه. فقالت (أمّ حكيم): يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) كيف نبايعك فقال: إنى لا أصافح النساء، فدعا بقدح من ماء فأدخل يده ثمّ أخرجها فقال: أدخلن أيديكن فى هذا الماء فهى البيعة «۳». و ما روى مسمع بن أبى سيارة، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال فيما أخذ رسول الله (صلى الله عليه و آله) البيعة على النساء أن لا يحتبين و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء «۴». و ما روى ابن جنيد أنه روى أن رجلًا جاء إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ليبايعه،

فقال: يا أمير المؤمنين ابسط يدك أبايعك على أن أدعو لك بلساني، و أنصحك بقلبي و أجاهد معك بيدي. فقال: حرّ أنت أم عبد؟ فقال عبد، فصفق أمير المؤمنين (عليه السلام) يده فبايعه «۵». و ما روى الطبرسى فى (الاحتجاج) عن النبى (صلى الله عليه و آله) فى احتجاجه يوم الغدير: علىّ (عليه السلام) تفسير كتاب الله، و الداعى إليه، ألا و إن الحلال و الحرام أكثر من أن أحصيهما بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۲ و أعرفهما، فآمر بالحلال و أنهى عن الحرام فى مقام واحد، فأمرت أن آخذ البيعة عليكم و الصفقة منكم (الحديث) «۱». و ما روى عيسى بن المستفاد ممّا رواه فى كتاب الوصية قال حدثنى موسى بن جعفر (عليه السلام) قال سألت أبا جعفر بن محمّد (عليهما السلام) عن بدء الإسلام، كيف أسلم علىّ و كيف أسلمت خديجة؟ فقال لى أبى: أنهما لما دعاهما رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: يا على و يا خديجة إن جبرئيل عندى يدعوكما إلى بيعة الإسلام فأسلما تسلما، و أطيعا تهديا! فقالا: فعلنا و أطعنا يا رسول الله (صلى الله عليه و آله). الحديث «۲». و ما روى عن موسى بن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال لما هاجر النبى (صلى الله عليه و آله) إلى المدينة و حضر خروجه إلى بدر دعا الناس إلى البيعة فبايع كلّهم على السمع و الطاعة. الحديث «۳». إن قلت: ظاهر ما ورد فى نهج البلاغة قبوله (عليه السلام) لأمر البيعة بعنوان معيار لخلافة المسلمين و فى حقّ نفسه فكيف فى حقّ غيره، و إليك نماذج منها: ۱- قوله (عليه السلام) «أيّها الناس إن لى عليكم حقّاً و لكم علىّ حقّ: فأمّا حقّكم علىّ فالنصيحة لكم و. و أمّا حقّى عليكم فالوفاء بالبيعة، و النصيحة فى المشهد و المغيب.» «۴». ۲- و قوله (عليه السلام) يعنى به الزبير «يزعم أنه قد بايع بيده و لم يبايع بقلبه، فقد أقر بالبيعة و ادّعى الوليجة، فليأت عليها بأمر يعرف، و إلّا فليدخل فيما خرج منه» «۵». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۳ ۳- و قوله (عليه السلام) إلى معاوية «إنه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار و لا للغائب أن يرد.» «۱». ۴- و قوله (عليه السلام) إلى معاوية أيضاً «لأنها بيعة واحدة لا يثنى فيها النظر و لا يستأنف فيها الخيار، الخارج منها طاعن و المروى فيها مداهن» «۲». ۵- و قوله (عليه السلام) إلى جرير بن عبد الله البجلى لما أرسله إلى معاوية «أما بعد فإذا أتاك كتابى فاحمل معاوية على الفصل، و خذه بالأمر الجزم. و إن اختار السلم فخذ بيعته» «۳». ۶- و قوله (عليه السلام) إلى طلحة و زبير «أمّا بعد فقد علمتما، و إن كتمتما، أنى لم أرد الناس حتّى أرادونى، و لم أبايعهم حتّى بايعونى. و إنكما ممّن أرادنى و بايعنى و أن العامّة لم تبايعنى لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فإن كنتما بايعتمانى طائعين، فارجعا و توبا إلى الله من قريب، و إن كنتما بايعتمانى كارهين، فقد جعلتما لى عليكما السبيل.» «۴». ۷- و أوضح من هذا كلّه ما ورد فى إرشاد المفيد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أيها الناس إنكم بايعتمونى على ما بويع عليه من كان قبلى، و إنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا فإذا بايعوا فلا خيار لهم و. و هذه بيعة عامّة من رغب عنها رغب عن دين الإسلام، و اتبع غير سبيل أهله «۵». «قلت»: لا ينبغى الشكّ فى أنها كانت بعنوان الجدل و المماشاة مع الخصم بذكر ما هو مقبول لهم و الاحتجاج بما هو مسلّم عندهم، و ينادى بذلك بأعلى صوته ما ورد بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۴ فى الكتاب ۶ من نهج البلاغة و ما حكيناه عن المفيد، فإن خلافة الأوّل و الثّانى و الثّالث لم تكن صحيحة عنده (عليه السلام) كما صرّح به فى الخطبة الشقشقية و غيرها من الخطب التى تدلّ على أن حقّه قد غصب، و أن خلافته كانت بالنصّ وراثة عن النبى (صلى الله عليه و آله) بل كونه منصوصاً من ضروريات مذهب الشيعة، فما ورد فى أمر البيعة و الاستدلال بها يكون من الأخذ بما هو حجّة عند الخصم، و يشهد على ذلك أن المخاطب فى بعضها معاوية، و فى آخر طلحة و الزبير، و فى ثالث سعد بن أبى وقاص و نظائرهم ممن تخلفوا عن بيعته (كما فى رواية الإرشاد). فالأمر دائر بين الأخذ بظاهر بعضها و رفض سائر ما ورد فى نهج البلاغة و غيرها ممّا يدل على كون الخلافة منصوصة منه (صلى الله عليه و آله) و معيّنة عنه تعالى، بل رفض ما ثبت بالضرورة من مذهب الشيعة و أحاديث الغدير و غيرها، أو حملها على الجدل الثابت فى المنطق و الأخذ بمسلمات الخصم، و لا ريب أن المتعين هو الثانى. و من الجدير بالذكر جدّاً أن البيعة عند أهل السنّة أيضاً لا تنطبق على الانتخاب المتعارف فى عصرنا، بل المعيار عندهم فى تعين الإمام اختيار أهل الحلّ و العقد، و اختلفوا فى عدده، فاختار بعضهم كفاية اختيار الحاضرين منهم فقط، و بعضهم كفاية خمس نفرات، و بعضهم ثلاثة و بعضهم نفر واحد! و إليك نصّ ما ذكره الماوردى فى «الأحكام السلطانية».: «الإمامة تعقد من وجهين. إلى قوله لأنه حكم و حكم

واحد نافذ»! (الصفحة ۶). و الحاصل أن هناك قرائن كثيرة تدلّ على أن هذه الكلمات الواردة فى الاحتجاج بالبيعة إنّما صدرت منهم احتجاجاً على الخصم المعتقد بالبيعة: أوّلًا: ما ثبت من ضرورة المذهب من أن إمامته (عليه السلام) كانت بنصب من رسول الله (صلى الله عليه و آله) و من قبل الله من غير حاجة إلى بيعة الناس معه، و يشهد له الحديث المتواتر بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۵ الذى ورد فى الغدير و غيره. ثانياً: الروايات الواردة فى نهج البلاغة نفسها تدلّ على أنه (عليه السلام) كان إماماً بالوراثة عن النبى (صلى الله عليه و آله) من خطبة الشقشقية و غيرها. ثالثاً: الاحتجاج بالبيعة التى وقعت للخلفاء الثلاث و لا ريب أنه كان من باب الجدل عنده (عليه السلام). رابعاً: كون المخاطب فى غير واحد منها معاوية و طلحة و الزبير و أمثالهم من الذين كانوا لا يقبلون النصّ فى حقّه إلى غير ذلك من القرائن، و الأمر واضح بحمد الله. إن قلت: نحن نعترف بأن النصّ مقدّم على كلّ شىء، فالأئمّة المعصومون منصوصون من قبل النبى (صلى الله عليه و آله) أو من جانب إمام معصوم قبله، و فى مثل هذا لا حاجة إلى البيعة و لو كان هناك بيعة كانت تأكيداً كما فى بيعة الشجرة و غيرها من بيعات النبى (صلى الله عليه و آله) و كذا إذا ثبت النصّ فى حقّ نوابهم و وكلائهم، كالنواب الأربعة، و بالنسبة إلى غيرهم فالبيعة لها أثرها فى تعيين ولاة الأمر، كما ورد فى نهج البلاغة و غيرها، و لا يجوز الجدل بأمر باطل من أساسه، كما أن استدلال المخالفين بالبيعة ممنوع صغرى و كبرى، أمّا الكبرى فلأنه لا فائدة فى البيعة مع وجود النصّ على أمير المؤمنين (على (عليه السلام)) و أمّا الصغرى فلعدم تحقّق الاتفاق على غيره و لو من أهل المدينة و لو من أهل الحلّ و العقد منهم. و أمّا النصوص الواردة فى الفقهاء فلا يستفاد منها إلّا الاقتضاء، أمّا الفعلية (أى فعلية الولاية لهم) فإنّما تكون بالبيعة. قلت: «أوّلًا» ظاهر روايات البيعة الواردة فى نهج البلاغة و إرشاد المفيد و أشباهها أنها مفيدة، مؤثرة و لو فى تعيين خليفة رسول الله (صلى الله عليه و آله) فلو تمت لا بدّ من بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۶ رفض الروايات المصرّحة بالنصّ على أمير المؤمنين على (عليه السلام) و الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) من بعده، و رفض ما ثبت بالضرورة من مذهبنا، فلا يبقى مجال إلّا لحملها على الجدل بمسلّمات الخصم. فراجع قوله «أرى تراثى نهبا» (الخطبة ۳ من نهج البلاغة) و قوله: و لا يقاس بآل محمّد (صلى الله عليه و آله) إلخ الوارد فى الخطبة ۲ من تلك الخطب الجليلة. و أمّا ما ذكرت من أن الجدل لا يكون بأمر باطل من جميع الجهات فهو ممنوع، بل قد يكون كذلك إذا تم عند الخصم كما فى احتجاج إبراهيم على عبدة الأصنام بقوله «هذا ربى» كما صرّح به كثير من المفسرين و كذا غيره من أشباهه. و «ثانياً»: سلمنا و لكن ظاهرها كون البيعة تمام العلّة لولاية الوالى على الناس كعقد البيع و التجارة لا يتفاوت فيه الفقيه و غيره ممّن كان عادلًا لا الفساق و أهل الفجور لانصراف النصوص عنهم، فهذا على خلاف المطلوب أدلّ. و «ثالثاً»: ظاهر الأدلّة السابقة كون الفقيه منصوباً فعلًا لا اقتضاءً (سواء الدليل العقلى و النصوص العشرة السابقة و غيرها) و ليس فيها من الاقتضاء عين و لا أثر. و «رابعاً»: ظاهر ما عرفت من نهج البلاغة كفاية بيعة الحاضرين بل و كفاية بيعة أهل الحل و العقد من المهاجرين و الأنصار، و لا خيار لغيرهم، فهى لا تنطبق على موضوع الانتخاب فى عصرنا كما هو واضح جداً. و بالجملة التمسّك بروايات البيعة لتصحيح الانتخاب المتداول بين أهل العصر أوهن من بيت العنكبوت. و إذ قد ثبت بحمد الله أصل ولاية الفقيه بالنسبة إلى أمر الحكومة ممّا عرفت من الأدلّة، فلنرجع إلى الفروع المتعلّقة بها.

[الأمر] الثّانى- حدود نفوذ ولاية الفقيه و اختيارات الولى الفقيه

اشارة

لا أظنك تحسب أن معنى ولاية الفقيه على أمر الحكومة المستفادة من الأدلّة السابقة أنه يفعل فيهم ما يشاء و يختار، و أن الأمّة من قبيل المماليك له، و أنه يحكم فيهم بما يشاء و يفعل ما يريد، كلّا لم يرد هذا لا فى نصّ و لا فى دليل عقلى، بل هو أمر غير معقول لا يقول به أحد، بل لولايته حدود و ثغور و شروط و قيود ليس له أن يتعداها و لا أن يخرج من طورها.

۱- مراعاة مصالح الأمّة

و أهمها ملاحظة مصالح الأمّة و منافعها و شرفها و عزّها، فليس للفقيه الخروج عنها أبداً و إلّا خلع عنه لباس الولاية و سقط عن مقام الزعامة. و الدليل على ذلك الرجوع إلى الأدلّة السابقة الدالّة على ولاية الفقيه، فإن الفروع تؤخذ من أصولها، مضافاً إلى غيرها من الأدلّة. أولها: أن الأخذ بالقدر المتيقن يرشدنا إلى ذلك، فإنه مبنى على عدم جواز بقاء الناس بلا رئيس يصلح أمورهم، و إلّا غلب الفوضى عليهم، و اختل النظام و فسدت البيئة، و ظهر الفساد فى البر و البحر، و لم يبق للدين و الدنيا زعامة و تسافل الناس، فلا بدّ لهم من إمام لهذه الشئون، و حيث إنه ليس هناك دليل عام على صلاحية كلّ أحد لذلك، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المسلّم، و حيث إن الفقيه الجامع للشرائط أخبر بمواضع الأحكام و مصدرها و مخرجها، و صلاح الأمّة و فسادها و احتمال الانحراف عن منهج الحقّ فيه أقلّ فهو أحق من غيره. و من الواضح أن هذا الدليل لا يقتضى إلّا تصديه لما فيه صلاح الأمّة. و إن شئت قلت: إن الحكومة ليست من مخترعات الشريعة، بل كانت أمراً دائراً بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۸ بين العقلاء من قديم الأيّام حين اختار الإنسان الحياة الاجتماعية و الشارع المقدس أمضاها بقيود و شروط. و من المعلوم أنها شرعت بين العقلاء لحفظ مصالح المجتمع و غبطة الناس صغيرهم و كبيرهم، و إن قلّ من قام بها و أدى حقّها، و لكن كلّ يدعيه، فالحكومة على هذا الأساس قد أمضاها الشرع المقدس، فلا يكون الفقيه و لا غيره مجازاً فى الأخذ بغير ما فيه مصلحة للناس. كما أن حديث «مجارى الأمور» و هو من أحسن ما يدلّ على ولاية الفقيه أيضاً ينادى بأعلى صوته أن مجارى أمور إصلاح المجتمع و إقامة نظام الأمّة بيده لا مجاريها بما يريدها و إن كان فيه ضرراً على الأمّة أو لم يكن فيه هذا و لا ذاك. و كذا رواية «الحوادث الواقعة» فإنها إشارة إلى الحوادث المهمّة التى ترتبط بكيان الأمّة و حياتها و سعادتها، بل لو قلنا بأنها تشمل كلّ حادثة فلا شكّ أن الرجوع إليهم إنّما هو لإصلاح أمر الحوادث، و الأخذ بما هو أنفع و أصلح، لا أن الأمر مفوض إلى الفقيه يأتى بما يشاء و يحكم بما يريد. و كذلك الحال فى غير هاتين الروايتين. ثانيها: أن سيرة النبى (صلى الله عليه و آله) الأعظم و وصيه أمير المؤمنين (عليه السلام) التى هى الأساس لولاية الفقهاء لم تستقر إلّا على ذلك، فلم ترَ فى مورد من الموارد إلّا الأخذ بما هو صلاح الأمّة و ما هو أجمع لمصلحة المؤمنين، بل لم نرَ مورداً أخذا بما فيه بمصلحة شخصيهما، و كلماتهما مشحونة بما ذكرنا كما تأتى الإشارة إلى بعضها. نعم قد ورد فى روايات عديدة أن الدنيا (أو الأرض) كلّها لله و لرسوله و للأئمّة (عليهم السلام) و عقد له فى الكافى باباً «۱» و لكن مع ذلك لم يعملوا بين الناس إلّا بما ورد فى الشرع من الحقوق. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۸۹ ثالثها: الآيات و الروايات الكثيرة الدالّة على وجوب تحرى الصالح أو الأصلح من أئمّة المسلمين و قادتهم، و أنه لا يجوز لهم غير ذلك، و إليك الإشارة بشطر منها: ۱- قوله تعالى (وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ) «۱» دلّ على أن الحكومة ذريعة لهذه الأمور الأربعة التى فيها المصالح الأخروية و الدنيوية للأمّة و أن الله وعد بنصر من يقوم بها. ۲- قوله، حاكياً عن شعيب (إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ ما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ) «۲» فقد ذكر جميع ذلك فيها بكلمة الإصلاح. ۳- ما ورد فى نهج البلاغة أنه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن و يستمتع فيها الكافر، و يبلغ الله فيها الأجل، و يجمع به الفىء، و يقاتل به العدو، تأمن به السبل، و يؤخذ به للضعيف من القوى «۳». فهذه أمور خمسة ينتظر من الوالى تنفيذها. ۴- ما ورد فيه أيضاً «أيّها الناس إن لى عليكم حقّاً و لكم علىّ حقّ فأمّا حقّكم علىّ فالنصيحة لكم و توفير فيئكم عليكم، و تعليمكم كى لا تجهلوا و تأديبكم كيما تعلموا» «۴» فقد تلخصت وظائف الوالى فى هذه الأمور الأربعة. ۵- و فى كتابه إلى الأشتر «أنصف الله و أنصف الناس من نفسك و من خاصة أهلك و من لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلّا تفعل تظلم، و من ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده» «۵». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۰ ۶- و قال فيه أيضاً «و أعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالى على الرعية و حقّ الرعية على الوالى فريضة. فجعلها نظاماً لألفتهم و عزاً لدينهم فليست تصلح الرعية إلّا بصلاح الولاة و لا يصلح الولاة إلّا باستقامة الرعية» «۱». فالوالى لا بدّ أن يكون سبباً لنظام الأمّة و عزاً لدينها و حافظاً لمصالحها، لا أن يفعل فيهم ما يشاء من دون لحاظ هذه الأمور. ۷- عقد فى الكافى باباً لما يجب من

حقّ الإمام على الرعيـة و حقّ الرعيـة على الإمام، و فيه عن أبى حمزة قال سألت أبا جعفر (عليه السـلام) ما حقّ الإمام على الناس؟ قال: حقّه عليهم أن يسـمعوا له و يطيعوا. قلت: فما حقّهم عليه؟ قال: يقسم بينهم بالسويـة و يعدل فى الرعية «۲». و هذا بعض ما على الوالى من الحقوق، يعلم منه غيره، و أن المـدار على مصالـح الأمّـة لا غير. ۸- و فى مرفوعة عبد العزيز بن مسـلم عن الرضا (عليه السـلام) (و هى روايـة طويلـة جامعـة لصـفات الإمام) ورد «أن الإمامـة هى منزلـة الأنبياء، و إرث الأوصـياء، أن الإمامـة خلافـة الله و خلافة الرسول (صـلى الله عليه و آله) و مقام أمير المؤمنين (عليه السـلام) و ميراث الحسن و الحسـين (عليهما السـلام)، إن الإمامـة زمام الدين و نظام المسـلمين، و صـلاح الدنيا و عزّ المؤمنين، إن الإمامة أساس الإسـلام النامى، و فرعه السامى، بالإمام تمام الصـلاة و الزكاة و الصـيام و الحجّ و الجهاد» «۳». إلى غير ذلك ممّا هو كثير جـداً ربّما تبلغ حـدّ التواتر، و يغنينا ذلك ملاحظـة أسـنادها. بحوث فقهيـة هامة، ص: ۴۹۱ و يتحصـل مـن جميع ذلـك أنه ليس الـوالى و الحـاكم على المسـلمين (و هـو الفقيه) كـالمولى للعبيـد، و المالـك بالنسبة إلى المملوك، بـل و لا كالولى على الصـغار، أو الابن مع الابن حتّى يكون داخلًا فى قوله «أنت و مالك لأبيك»، (مع أنا ذكرنا قبل ذلك أن الأب أيضاً لا يجوز له إلّا لحاظ مصالـح ابنه، و إن الحديث المعروف حكم أخلاقى يبين وظيفة الكبار من الأولاد فى تجاه أبيهم لا أن له حقّ التصـرّف المطلق فى أموالهم و أنفسـهم كيف يشـاء) بـل هو كالمتولى فى الأوقاف العامّـة و الخاصّـة أو كوكيل إلهى لهم، يتصـرف بما هو مصـلحة الموقوف عليهم و الوقف، و مصالح الموكل، فليس للفقيه التصـرّف إلّا بما فيه مصلحة العباد و البلاد. و يؤيد ذلك كلّه ما ذكروه فى علم الكلام فى باب وجوب نصب الإمام بعـد النبى (صـلى الله عليه و آله)- كما ذكره العلّامـة فى شـرح كلام المحقّق الطوسـى- قال: إن الإمام لطف و اللطف واجب، أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضرورى حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغـالب و التهـاوش و يصـدهم عن المعاصـى و يعـدهم و يحثهم على فعـل الطاعات و يبعثهم على التناصف و التعادل، كانوا إلى الصـلاح أقرب و من الفساد أبعد و هذا أمر ضـرورى لا يشكّ فيه العاقل «۱». فإذا كان الإمام المعصوم كذلك فما ظنّك بغير المعصوم مع أنه يظهر من غير واحـد من الروايات الآخر- كما عرفت سابقاً- أنهم مالكون للأرض و ما فيها بل الـدنيا ملك لهم، و مع ذلك لم نرَ منهم فى عصـر حكومتهم على الناس- عند بسط أيديهم و عند قبضـها- إلّا العمل بما هو خير و صلاح الأمّة، لا ما هو صلاح لأنفسهم، فالفقيه أولى بذلك.

۲- الاستشارة فى أموره:

لمّا لم يكن أمر الحكومـة على آلاف أو ملايين المسـلمين أمراً سـهلًا بسيطاً يسـتطيع معه الوالى و إن كان متقـدّماً فى العلم و الفقه و العقل أن يقود الناس إلى ما هو الأصلح و الأليق، بل إلى ما هو صالح و لائق بالمولى عليهم، فمصـلحة المسـلمين تقتضى أن لا يترك الاسـتشارة فى أموره، لاـ سيّما فى الخطيرة منهـا، و إلّـا فقـد خرج عن وظيفته الواجبـة عليه، و سـقط عن منصـبه السـامى، فليس للفقيه الاسـتبداد برأيه فى شـىء من الأمور الراجعة، إلى مصالح المجتمع الإسـلامى، و لذا ورد فى الحديث عن أمير المؤمنين (عليه السـلام) «من استبد برأيه هلك و من شاور الرجال شاركها فى عقولها» «۱». و من المعلوم أن هلاك الوالى يؤدى إلى هلاك الأمّة أيضاً، بل و قد يؤدى إلى زوال الإسلام فى برهة من الزمان. و لهذا أيضاً ذكر الله الشورى فى كتابه فى عداد الصلاة و الزكاة، و جعلها من علامات الإيمان، فقال عزّ و جلّ (وَ ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ). و أى أمر أهمّ من أمر الحكومـة؟ بـل إضافـة الأمر إلى الجميع، و كـذا ذكر الانتصار فى مقابل البغى بعـده، لو لم يوجب له ظهوراً فى الأمور الهامّـة التى لها صلـة بالمجتمع، فلا أقل من أنها أظهر مصاديقها و أوضح مواردها. بل يظهر من أمره تعالى للنبى (صلى الله عليه و آله): بالمشاورة مع المؤمنين و جعلها فى عداد العفو عنهم و الاسـتغفار لهم و جلب قلوبهم إلى الإسـلام. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۳ فقـال تعالى (فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُتَوَكِّلِينَ) «۱». إن المشورة مع الناس من أسباب جلب القلوب و مشاركتهم للوالى فى الأمور، و اجتماعهم حوله و عدم انفضاضهم عنه، و ليست مشاورة النبى (صلى الله عليه و آله) معهم (و إن كان عالماً بالأمور بتعليم الله) أمراً صورياً ظاهرياً، لما فى نفس هذا الأمر من المصالح كما قد يتوهم، بل ظاهر قوله تعالى «فَإِذا عَزَمْتَ» أن عزمه كان بعد الشورى. و الروايات فى الحث على هذا الأمر كثيرة جدّاً ربّما تبلغ حدّ التواتر، و كفاك فى ذلك ما يلى: الأولى- ما ورد فى نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين (عليه السلام) «و الاستشارة عين الهداية و قد خاطر من استغنى برأيه» «۲». فقد جعل الاستشارة عين الهداية، لا طريقاً إليها! و هذا من أبلغ البيان لفوائد المشاورة، ثمّ أكده بقوله: إنّ الاستبداد سبب الخطر و مبدئه. الثّانية- قول رسول الله (صلى الله عليه و آله) فيما روى الإمام على بن موسى الرضا (عليهما السلام) عنه (صلى الله عليه و آله) كما فى العيون «من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة، و يغصب الأمّة أمرها، و يتولى من غير مشورة فاقتلوه فإن الله قد إذن ذلك» ! «۳». الثّالثة- ما رواه بعض الصحابة قال: ما رأيت أحداً قط أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله «۴». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۴ و الأمر بالقتل و إن كان للأمور الثّلاثة و هو تفريق الجماعة، و غصب الخلافة و ترك المشورة أجمع، و لكن عد ترك المشورة منها دليل على شدّة اهتمامه (صلى الله عليه و آله) بهذا الأمر، بل قد يكون هو العلّة فى تفريق الجماعة و غصب أمر الأمّة كما لا يخفى على الخبير. فتلخص ممّا ذكرنا: أن المشورة للولى الفقيه ليست من قبيل المستحبات بل من أوجب الواجبات، لما عرفت من أنه الطريق الوحيد إلى تشخيص مصالح الأمّة غالباً، التى ليس للفقيه أن يتعداها، مضافاً إلى ما عرفت من الأوامر المؤكدة فى ذلك فى الكتاب و السنّة التى ظاهرها الوجوب فى الجملة. و من هنا تظهر حكمة تأسيس مجلس النواب فى الحكومة الإسلامية و أنه قد تكون مصلحة الأمّة فى انتخاب الممثلين من الناس لمشاركتهم فى كشف موارد الأحكام و موضوعاتها، و ما يكون الصالح و الأصلح لهم، و معاضدتهم للفقيه الوالى، بل قد يكون تركه لذلك مظنّة للهلاك و اتهامه بالاستبداد و الاستقلال فى الرأى، و يوجب انفضاض الأمّة من حوله، مع ما فى تركه من أنواع الخطأ فى تطبيق الأحكام على صغرياتها، فتركه لهذا الأمر مخالف لمراعاة الغبطة المفروضة عليه و ينافى عدالته و ولايته. و هذا هو العمدة فى مشروعية مجلس النواب و الرجوع إلى آرائهم، و الأخذ بها عند تقنين القوانين، فآراؤهم يؤخذ بها فى طريق تطبيق كبريات أحكام الشرع على صغرياتها، و تعيين الموضوعات العرفية و تشخيص الصالح و الأصلح فيما توقف الأمر عليه، لا فى تشريع الأحكام، لأنه خارج عن اختيارهم، بل و خارج عن اختيار الفقيه، قال الله تعالى (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) «۱». بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۵ و من الواضح أن ترك هذه الطريقة فى عصرنا من أهم أسباب التهمة و الفتنة و الانفضاض عن الحكومة الإسلامية، و باعث على تأثير وسوسة الشياطين و المعاندين فى قلوب المؤمنين، فلا يجوز للفقيه العدول عنها إلى غيرها. و بقى هنا أمور ترتبط بأمر المشاورة نطوى البحث عنها، و نرجعها إلى محلّها إن شاء الله و هى: ۱- بيان أقسام المشورة، فإنه قد تكون من مقدّمات عزم المستشير و إرشاده إلى ما هو الأصلح، و إن كان الاختيار بيده فى نهاية الأمر، و أخرى يجب الأخذ بآراء المشيرين و لا يجوز التعدى عنها، كما هو المتداول اليوم فى مجلس النوّاب، ففى الأوّل يجوز مخالفتهم، و فى الثّانى لا يجوز. و الظاهر أن آية آل عمران ناظرة إلى القسم الأوّل، و آية الشورى ناظرة إلى القسم الثّانى. ۲- صفات المشير و ما يعتبر فيه من الشروط. ۳- تعيين المواضع، التى لا بدّ فيها الاستشارة، تفصيلًا و إن أشرنا إليها إجمالًا. ۴- شرح المواضع التى عمد رسول الله (صلى الله عليه و آله) فى أمور الحرب و غيرها- إذا لم يكن عنده تكليف إلهى خاص- إلى الشورى، و إن أشرنا إليه إجمالًا أيضاً، فليكن هذا على ذكر منك كى نتلو عليك منه ذكراً.

۳- الرجوع إلى الخبراء

الحكومة لها عرض عريض، و شعب كثيرة، و كثيراً ما يحتاج فى معرفة الموضوعات إلى و جهات نظر الخبراء، فعلى الفقيه تلقى نظرهم فى ذلك إذا كانوا مؤتمنين و ليس هذا من المشاورة بل من قبيل الرجوع إلى العالم و يشبه التقليد من بعض الجهات فى مثل هذه الموضوعات المعضلة الخاصّة. بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۶ توضيح ذلك: أن كلّ حكم يحتاج إلى موضوع يتعلّق به، كالمسكر

و القمار و الأوثان و الأصنام، بالنسبة إلى تحريم الشرب و اللعب و العبادة و قد يفرق بين «الموضوع» و «المتعلّق» فالمتعلّق هو الفعل الذی يكون مهبط الحكم، كالشرب فی لا ـ تشرب الخمر، و العبادة فی لا ـ تعبد الصنم، و أمّا الموضوع هو الذی يتعلّق به الأفعال «كالخمر و الصنم و آلات القمار» (و قد يطلق الموضوع على ما هو أعمّ منها و الأمر سهل بعد وضوح الحال). و الموضوعات على أقسام: «منها»: ما يكون شرعياً محضاً مستنبطاً من الكتاب و السنّة، كالصلاة و الصوم و الحجّ و الطواف و غيرها من أشباهها، و الأخرى ما ليس كذلك، بل يكون عرفياً، و هو أيضاً على قسمين: ما يكون معلوماً لكلّ أحد، يعرفه العالم و الجاهل، كالماء المطلق و المضاف، و الدم و البول، و الفراسخ فی باب صلاة القصر، و الغنم و البقر فی أبواب الزكاة و غيرها من أشباهها. و قسم لا يعرفه إلّا الخبراء من أهل العلوم و الفنون المختلفة، مثل قيمة الدار عند الشكّ فيها و الحاجة إليها لمعرفة موضوع الغبن فی البيع و عدمه، و كون الصيام ضاراً أم لا، و مقدار حاجة العسكر إلى السلاح و إعداد القوى، و مقدار حاجة المسلمين إلى الأرزاق و غيرها ممّا يكون فقدها ضرراً عليهم، و كذا مقدار الثمر على الشجر عند الخرص و التخمين لأخذ الزكوات، كما كان معمولًا فی عصر النبی (صلى الله عليه و آله). و بالجملة معرفة مصالح الأمّة يحتاج فی كلّ خطوة إلى الخبراء العالمين بها لا سيّما فی عصرنا هذا، الذی ازدهرت الحضارة البشرية فيه، و اتسع نطاق العلوم و الفنون و الصنائع و الحرف، و لا يقدر الإنسان على أن يكون خبيراً فی جميعها، بل و لا فی شطر منها إلّا فی حقل محدود. فالولی الفقيه فی هذه الموارد إنّما يستنبط الحكم من موضوعه و يأمر بإنفاذه، أمّا بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۷ معرفة مصاديقه و موضوعاته فهو فی هذا القسم خارج عن قدرته غالباً لا بدّ له من الرجوع إلى أهله، و لكن لا شكّ فی اعتبار كونهم مأمونين على الدين و الدنيا و كلّما يعتبر فی المشير يعتبر فيهم، بل و أزيد، و ضرر الرجوع إلى الخبراء غير المأمونين قد يكون أكبر من ترك الرجوع إليهم كما لا ـ يخفى على الخبير. و هل يعتبر فيهم الإيمان مضافاً إلى الوثاقة؟ لا شكّ فی أنهم إذا كانوا مؤمنين كان أحسن و أفضل، بل ما دام يمكن الوصول إلى أهل الإيمان لا ينبغی الرجوع إلى غيرهم، و لكن قد لا يكون الخبراء إلّا من غير أهل الإيمان مع الأمن منهم، و حينئذ لا مناص عن الرجوع إليهم و لكن مع الاحتياط و الحذر اللازم، كما ورد فی الأثر من رجوع أمير المؤمنين على (عليه السلام) عند ما ضربه اللعين، ابن الملجم إلى الطبيب النصرانی «۱». و الدليل على ذلك كلّه أدلّة وجوب التقليد و الرجوع إلى أهل الخبرة، فإن بعضها عام يشمل الموضوعات و غيرها كبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم و آية السؤال، مضافاً إلى سيرته (صلى الله عليه و آله) و أمره عبد الله بن رواحة لتخمين مقدار الثمر لأخذ الزكاة و غيرها من أمثالها.

۴- لزوم الأخذ بأحكام الشرع فی جميع أموره

اشارة

الفقيه بما أنه صاحب الفتوى و مرجع التقليد يستنبط الأحكام الشرعية عن مصادرها، و لكن بما أنه حاكم على الناس يكون مطيعاً لهذه الأحكام و محقّقاً لها فی الخارج، فهو من هذه الجهة ليس له إلّا التنفيذ، فلا يتخطى عن طور الأحكام، بل لا بدّ له من التمسّك بها، فإن أمكنه الأخذ بالعناوين الأولية فبها، و إلّا فبالعناوين بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۸ الثّانوية كالأحكام الواردة على عنوان العسر و الحرج، و الضرر، و إقامة النظام و غيرها، و الحاصل أن وظيفة الحاكم بما أنه حاكم هو تنفيذ الأحكام و القوانين الشرعية لا غير. و ما قد يقال إن الحكم على ثلاثة أقسام: ۱- حكم أولی. ۲- حكم ثانوی. ۳- حكم ولائی. فالحاكم غير مقيد بالأخذ بالأحكام الأولية و الثّانوية، بل له حكم مستقل ولائی، فی عرض الأحكام الأولية و الثانوية ناشئ من الخلط بين الأحكام التشريعية و الأحكام الإجرائية، لا نقول ليس له حكم ولائی بل هو ثابت له، و لكنه ليس فی عرضهما بل فی طولهما. توضيح ذلك: أن الأحكام الأولية كوجوب الصلاة و الزكاة و الجهاد، و الثّانوية كنفی الضرر و الحرج و لزوم حفظ النظام، أحكام كلية إلهية، و قوانين عامّة شرعية، و أمّا الحكم الولائی حكم جزئی من ناحية الحاكم، يحصل من تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية، مثلًا: الفقيه الذی يحكم بأن التدخين بالتنباك فی هذا اليوم بمنزلة الحرب ضد الحجّة المنتظر (أرواحنا فداه) فی الحقيقة ينظر إلى حكم كلی، و هو أن كلّ شیء

يكون سبباً لإضعاف المسلمين، و كسر شوكتهم و أسرهم فى أيدى الأعداء، فهو بمنزلة المحاربة له (عليه السلام) و استعمال التنباك فى ظروف خاصة كان بنظر الفقيه الجامع لشرائط الحكم و بحسب رأيه الصائب مصداقاً لذلك، فيحكم بهذا الحكم الولائى باتاً، و إذا ارتفعت العلّة الموجبة له يحكم بجوازه. لتبدل موضوعه، كما وقع كلاهما للسيّد الأكبر الميرزا الشيرازى (قدس سره). و كذلك حكم الفقيه برؤية الهلال، و لزوم الصيام أو الإفطار، إنّما ينشأ من الأخذ بحوث فقهية هامة، ص: ۴۹۹ بالشهادة و تطبيق أدلّة حجيتها على مصداق خاصّ، و هكذا إعلام يوم الوقوف بعرفات و يوم العيد الأضحى لتنظيم مناسك الحجّ. و مثله حكمه الولائى بلزوم إعداد قوى خاصة و أسلحة معيّنة. و أخذ مقدار من الأموال زائداً على الوجوه الثابتة الشرعية فى برهة من الزمان لحرب أعداء الله، فإن الحكم الكلّى الشرعى فى جميع هذه المقامات معلوم، و هو قوله تعالى (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)، أو وجوب مقدّمة الواجب أو غير ذلك من أشباهه، و لكن الولى الفقيه يرى تحقّق موضوعه فى الخارج فيتصدى لإنفاذ هذا الحكم و يحرض الناس عليه بمقتضى وظيفته و تكليفه. و إن شئت توضيحاً أكثر لهذه المسألة المهمّة فاعلم أن: الأحكام الولائية (أى الأحكام التى يصدرها الوالى) على أقسام: قسم منها يكون كنصب أمراء الجيش و القضاة و الموظفين فى دائرة الحكومة الإسلامية، فإنها أحكام إنشائية فى مواردها تحصل من إنشاء الوالى لها، لمن فيها الصفات المعتبرة لهذه المناصب، و قسم آخر منها أحكام خاصّة ناشئة عن تطبيق كبريات الأحكام الأولية على مصاديقها، كالأمر بجباية الزكاة و الأخماس، و وضعها فى مواضعها، و إعداد القوى لحرب الأعداء، و تعيين زمان الحرب و الصلح (كلّ ذلك بعد مراجعة الشورى و الخبراء). و قسم ثالث: أحكام خاصّة حاصلة من تطبيق كبريات الأحكام الثّانوية على مواردها، كإيجاب العمل بما يقتضى النظام فى أمر عبور السيارات فى الشوارع داخل المدن و خارجها فإنها مقدّمة لحفظ النفوس و الدماء و أمن السبل، و مقدّمة الواجب من الأحكام الثّانوية كما سيأتى. و كتحريم بعض التجارات مع الأجانب، أو إيجاب بعض الزراعات فى برهة من الزمان، لإضعاف شوكة المعاندين، و المنع من تدخلهم فى شئون المسلمين، و حفظاً بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۰ لنظام أرزاق الناس و القيام بمكافحة الغلاء و قحط الأرزاق، ممّا يكون تركه مضرة للناس لا سيّما الفقراء و الضعفاء منهم. و قسم منها: يكون لدفع ظلم الظالمين و اعتداء بعض الناس على بعض، كالأمر بفتح مخازن المحتكرين، و بيع ما فيها على الناس، و تعيين الأسعار فيما تحتاج إليه الأمّة عند حدوث إجحاف التجار و ذوى الصناعات و الحرف فى التسعير، و ما أشبه ذلك. و قد ورد كثير من هذه الأقسام فى العهد المعروف الذى كتبه مولانا أمير المؤمنين على (عليه السلام) إلى الأشتر النخعى حين ولاه مصر، و له نظائر من بعض الجهات فى العهود التى عهدها رسول الله (صلى الله عليه و آله) لأمرائه عند إرسالهم إلى مختلف بلاد المسلمين. و لكن كلّ هذه الأحكام تدور حول الأحكام الكلية الإلهية التى وردت فى الكتاب و السنّة من الأحكام الأولية و الثّانوية، و لا يتعداها أبداً فى شىء من مواردها و لو مورداً واحداً. فليس للوالى حكم خاصّ فى عرض الأحكام الإلهية يسمى الحكم الولائى، بل له أحكام إجرائية فى طولها، و لا أظن أحداً يلتزم بغير ذلك، و ليس له حقّ التشريع و جعل الأحكام الكلية ممّا لم يرد فى الشرع، بل ليس للإمام المعصوم (عليه السلام) أيضاً ذلك كما سيأتى البحث عنه مفصلًا إن شاء الله عن قريب، فإن الله قد أكمل دينه، و أتم نعمته و لم يبق شىء إلّا و قد أنزل الله فيه حكماً حتّى أرش الخدش، و لا توجد واقعة ليس لها حكم إلهى كما فى الأحاديث المتضافرة، و ممّا ذكرنا ظهر لك أن هناك فرقا واضحا بين الحكم الولائى و الأحكام التشريعية الأولية و الثّانوية و إليك بعضها. ۱- الأحكام الولائية أحكام إجرائية جزئية فى طريق إنفاذ الأحكام الكلية الإلهية (و المراد من الجزئى هنا الجزئى الإضافى لا الجزئى الحقيقى كما هو ظاهر، فمثل المقررات التى وضعت لتنظيم الحركة و المرور و إن كانت أحكاماً كلية إلّا أنها، إنّما هى مقدّمة لحفظ الدماء و النفوس و نظام المجتمع فهى جزئية بالنسبة إليها). بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۱ ۲- البحث عن الأحكام الولائية دائماً بحث موضوعى لما عرفت أنها فى سبيل إجراء الأحكام الكلية الإلهية، بخلاف الأحكام الكلية، فوظيفة الفقيه بما أنه مفت استنباط هذا القسم من الكتاب و السنّة و بما أنه وال، استخراج الأوّل من طريق تطبيق الكبريات على صغرياتها. ۳- الأحكام الولائية فى طول الأحكام الشرعية الأولوية و الثّانوية لا فى عرضها، فهذه فروق ثلاثة، يرتبط بعضها ببعض، و إن شئت قلت، بعضها نتيجة بعض.

بحث حول العناوين الثّانوية

اشارة

لما انتهى الكلام إلى أحكام العناوين الثّانوية اشتاقت نفوس جمع من الأحبة إلى تعريفها، و بيان الفرق بينها و بين غيرها، و ما يخصّها من الأحكام، و لا ـ سيّما أننا لم نرَ أحداً من الأعلام قد تعرض لها بشكل مفصل فى طيات كتب «الفقه» و «الأصول» و لم نجد إلّا إشارات طفيفة فى مختلف أبواب الفقه، فأحببت تفصيل الكلام فى ذلك لما فيه من آثار كثيرة لا سيّما فى زماننا هذا. فنقول و منه جلّ ثناؤه نستمد التوفيق و الهداية: لا بدّ هنا من رسم أمور:

١– تعريف العناوين الثّانوية و حدودها

قد عرفت أن الأحكام تحتاج إلى موضوع ترد عليه، و متعلّق، تتعلّق به، و أنهما قد يتحدان، و قد يفترقان، ففى مثل وجوب الصلاة، الموضوع و المتعلّق أمر واحد، و فى مثل شرب الخمر مختلفان، و ذكر بعض الأصوليين أن الموضوع أشبه شىء بالمعروض فى مقابل العرض، و لكنّه مجرّد تشبيه، و إلّا فالأحكام أمور اعتبارية لا مساس لها بحوث فقهية هامة، ص: ٥٠٢ بالعرض الذى هو من الأمور الحقيقية. و على كلّ حال، العنوان المأخوذ فى الموضوع قد يكون «عنواناً ثابتاً له مع غضّ النظر عن العوارض و الطوارى التى تتغير الأحكام بها، فيسمى عنواناً أولياً، و أخرى تكون من العوارض و الطوارى التى قد يلحقها و يتغير بها حكمه، فيسمى عنواناً ثانوياً. و إن شئت فانظر إلى مثل لحم الميّتة و حرمتها، ثمّ الاضطرار إلى أكلها لبعض ما يرد على الإنسان، كالسفر إلى بلاد غير المسلمين مع عدم التمكّن من ذبيحة المسلم، و مع عدم القدرة على ترك اللحم زماناً طويلًا للخوف على النفس. فلحم الميّتة حرام ذاتاً بما أنها ميّتة، و لكن عروض عنوان الاضطرار يوجب تغيير حكمها مؤقتاً، ثمّ بعد زواله يرجع إلى ما كان عليه، و كذا الكلام بالنسبة إلى حرمة الكذب، و إباحته أحياناً لما فيه من إصلاح ذات البين، فالكذب عنوان ثابت أولى للحرمة لا ـ يتغير من هذه الجهة و لكن عنوان «إصلاح ذات البين» أمر عارضى مؤقت يوجب إباحته فعلًا. و كذا الواجب فى الوضوء هو مسح الرأس و الرجلين، و لكن عروض عنوان التقية قد يوجب تغيير حكمه و تبدله بالغسل، و إذا زالت التقية زال حكمها. و إن شئت قلت: قد ينقسم الشىء إلى أقسام، بذاته، كالماء المنقسم إلى الكر و القليل و المتغير بالنجاسة و غير المتغير و الطاهر و النجس، و قد ينقسم بأمور خارجة عن ذاته كالماء المضطر إلى شربه و ما لم يضطر، فمثل هذه العناوين، من العناوين الثّانوية. فمن هذه الأمثلة الثّلاثة و ما أشبهها و ما ذكرنا فى صدر الكلام و ذيله، يعلم حال العناوين الثّانوية و اختلافها مع العناوين الأولية و لا نحتاج إلى مزيد البحث فى ذلك.

٢– كثرة العناوين الثّانوية و تنوعها

اشارة

قد ظهر ممّا ذكرنا عدم حصر هذه العناوين فى الضرورة و الاضطرار كما توهمه بعض من لا خبرة له بالفقه و الأصول، بل هى كثيرة متفرقة فى أبواب الفقه، و يشكل حصرها فى عدد خاصّ و لكن الأشهر من بينها العناوين التالية:

١– عنوان الضرورة و الاضطرار

– و هو ما ورد فى قوله تعالى (وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ) «١». و ظاهره عام يشمل جميع المأكولات، اللّهم إلّا أن يقال إن ورودها فى سياق آيات أحكام اللحوم يوجب انصرافها إليه فقط، و هو بعيد.

و قد أَشير إليه فى آيات أخر أيضاً من كتاب الله العزيز «۲» كلّها واردة فى أحكام اللحوم، و لكن ملاك الحكم عام كما هو ظاهر. و قد روى أبو بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا إلّا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، و ليس شيء ممّا حرم الله إلّا و قد أحله لمن اضطر إليه «۳». و ما روى سماعة قال سألته عن الرجل يكون فى عينيه الماء. فقال: لا بأس بذلك، و ليس شيء ممّا حرم الله إلّا و قد أحله لمن اضطر إليه «۴». و حكم الاضطرار و الرخصة الحاصلة منه ثابت بالأدلّة الأربعة كما لا يخفى على من راجعها.

۲- عنوان الضرر و الضرار

- و هو أيضاً وارد فى الكتاب العزيز فى موارد خاصّة مثل قوله تعالى (لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) «۱». الواردة فى حكم الرضاع و قوله تعالى (وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) «۲» الواردة فى حكم المطلقات، و العمدة فى عموم الحكم هو حديث «لا ضرر و لا ضرار» المعروف بين الفريقين و غيره من أشباهه، و قد أوردناها جميعاً فى كتابنا القواعد الفقهية فى قاعدة «لا ضرر» فراجع القاعدة الأولى من القواعد الثلاثين.

۳- عنوان العسر و الحرج

- و قد ورد أيضاً فى كتاب الله فى قوله تعالى (وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) «۳» و يدلّ عليه الروايات الكثيرة المستفيضة التى لعلّها تبلغ حد التواتر، و قد نقلنا شطراً منها فى الكتاب المذكور «القاعدة الثّانية من تلك القواعد».

۴- عنوان التقية

- بما لها من الأقسام «الخوفى» و «التحبيبى» و «التقية المقابلة للإشاعة و إذاعة الأسرار (بناء على كونه قسماً ثالثاً كما مال إليه بعض. و إن اخترنا فى محله أنها راجعة إلى القسم الخوفى) و على كلّ حال يدلّ على أصل هذا العنوان، الأدلة الأربعة أيضاً كما تظهر القاعدة بمراجعة الكتاب المذكور، و هذا العنوان قد يوجب تحليل الحرام أو تحريم الحلال بعنوان حكم موقت عارضى.

۵- مقدّمة الواجب أو الحرام

- (بناءً على ما هو الحقّ من وجوب الأوّل، و حرمة الثّانى كما ذكرناها فى محلّه) و هذا العنوان هو الدليل الوحيد أو الدليل العمدة على بعض المسائل المشهورة فى الفقه، مثل وجوب المكاسب و الحرف التى يتوقف عليها بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۵ حفظ النظام، فإن حفظ النظام واجب قطعاً و يمكن الاستدلال عليه بالأدلّة الأربعة، بل العلّة فى تشريع كثير من الأحكام لا سيّما الحدود و التعزيرات هو هذا، فيجب ما يكون مقدّمة له. و لعلّ تحريم التنباك فى القضية المشهورة عن السيّد الأكبر الميرزا الشيرازى من هذا القبيل، لأن استعماله كان سبباً لمزيد اشترائه، و هو بدوره كان سبباً لازدياد قوّة الدول الاستعمارية و استضعاف المسلمين و سلطة الأجانب عليهم (و قد يكون مصداقاً لعنوان آخر و هو الإعانة على الحرام) و كذلك الكذب إذا كان مقدّمة لإصلاح ذات البين، أو الغيبة مقدّمة لنصح المستشير، و جميع هذه إنّما تجب أو تحرم بعنوان ثانوى و هو عنوان المقدمية. و من هذا القبيل أيضاً أخذ بعض الأموال من الناس زيادة على الحقوق الواجبة المعروفة مقدّمة لابتياع السلاح و ما يكون إعدادُه فى مقابل الأعداء فى بعض الظروف الخاصّة.

۶- قاعدة الأهم و المهم عند التزاحم

- و يـدلّ عليها «العقل» و «الشـرع» بل يمكن إقامـة الأدلّـة الأربعـة عليها كما لا يخفى على الخبير، كالمثال المعروف الدارج بينهم من الـدخول فى الأرض المغصوبة لإنجاء الغريق، و كالأكل فى المخمصة لحفظ النفس، فإن الحكم الأولى و إن كان يقتضـى عدم جواز التصـرّف فى أموال النـاس، و لكن مزاحمـة الواجب الأـهم و هو حفظ النفس المحترمـة تقتضـى جوازه بل وجوبه بعنوان ثانوى. بل و يمكن إرجاع مسألة مستثنيات الكذب و الغيبة إليها، و كذا قاعدة الضـرورة و الاضـطرار و كذا الضـرر و الضـرار، و هكذا مسألة التقية (سواء الخوفى و التحبيبى منها) ففى جميع هـذه الموارد يدور الأمر بين مصـلحتين، و يقع التزاحم بين ملاكين فيؤخذ بالأقوى منهما، و بهذا البيان يمكن إرجاع كثير من العناوين الثّانوية إلى بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۶ قاعدة الأهم و المهم تزاحم الملاكين و ليكن هذا على ذكر منك. و ممّا لا بـدّ من التأكيـد التام عليه أن معرفـة المصالح و المفاسد، و الأهم من غير الأهم، لا بدّ أن يكون بحسب مذاق الشـرع، و ما عرفنا من لسان أدلته، من اهتمام الشارع المقـدس ببعض الأمور أكثر من بعض، لا بحسب مـذاقنا و ما يبدو فى أذهاننا من الاسـتحسانات. و الحاصـل أن معرفـة مصاديق هـذه القاعـدة إنّما هو إلى الفقيه العالم بلسان الشـرع لا أنه موكول إلى الاسـتحسانات و العقول الضعيفة.

۷- أمر الوالد و نهيه

- سواء قلنـا بوجوب إطاعته فى غير الواجب و الحرام، أو قلنا إن المحرم هو العقوق (أى ما يوجب أذاه) فقط، و قـد دلّ عليه الكتاب و السـنّة، فالسـفر قـد يكون مباحـاً أو مسـتحباً لكونه مقدّمـة للحـجّ المسـتحب، و لكن يـأمر الوالـد به أو ينهى عنه فيصـير واجباً أو حراماً بالعنوان الثّانوى مؤقتاً، مع بقاء الحكم الأولى فى مرحلة الإنشاء فإذا ارتفع هذا العنوان ارتفع حكمه.

۸ و ۹ و ۱۰- النذر و العهد و القسم

- الثابت بالكتاب و السـنّة، جميعها من العناوين الثّانويـة، فكم عمل مسـتحب أو مباح بعنوانه الأولى يجب أو يحرم بالنـذر أو العهد أو القسم، فصـلاة الليل مسـتحب بعنوانه الأولى، و لكن تجب بالنذر بعنوانها الثّانوى، فإذا انقضى النذر انقضى هذا الحكم، و كذا الإنفاق فى سبيل الله و شـبهه و فعل بعض الأمور، مكروه بعنوانه الأولى و لكن بالنـذر أو القسم على تركه يحرم و هكذا أشـباهها. فهذه عشـرة عنـاوين من العنـاوين الثّانويـة، و لاـ نـدعى حصـرها فى ذلك، و لعلّه يعثر المتتبع على عناوين أخرى فى طيات كتب الفقه، و منه يعلم عدم حصـرها فى عنوانى «الضرورة» و «الحرج» كما زعمه بعض، بل هناك عناوين كثيرة أخرى بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۷ لا ترتبط بالضرورة أو العسر و الحرج، قد عرفت الإشارة إلى شطر منها، مثل التقية التحبيبية و أمر الوالد و النذر و القسم و غيرها.

۳- دور العناوين الثّانوية فى حياة الفقه الإسلامى و ازدهاره

هناك أصـلان يعدان من الأصول المسـلّمة فى الإسـلام: أبدية الإسـلام و عالميته، فالإسلام لا ينحصر بزمان، دون زمان و بمكان دون مكان، و لا قوم دون قوم، بل يجرى مجرى الشـمس و القمر، مدى الدهور و الأعصار، و فى مختلف أنحاء العالم، يضيء و يشرق على الجميع إلى آخر الـدنيا و فى جميع الأقطار. يدلّ عليهما ما ورد فى القرآن من التعبير بقوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّاسُ*، و يا بَنِى آدَمَ*، و يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا*، و يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ*، و يا عِبادِىَ* » فى آيات كثيرة تدلّ على أن المخاطب بها جميع البشر من زمان نزولها إلى آخر الـدنيا، و فى كلّ مكان من الأمكنـة، و كلّ بقعـة من بقاع الأرض. و يـدلّ على الثّانى بالخصوص آية الخاتمية (ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ) و غير ذلـك ممّـا ورد فى القرآن الكريم من قـوله تعـالى (وَ مـا أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ) و شـبهه. و فى السـنّة روايات كثيرة لسـنا بصدد ذكرها الآن، و قد صار هذان الأصلان من الواضحات يعرفه كلّ من له إلمام بالإسـلام. ثمّ إذا كان الإسـلام ديناً عالمياً أبـدياً لنوع البشـر، مع أن المجتمعات لا تزال فى تطور و تغيير، و لا تزال حوائجهم تختلف و

تزداد و تتنوع و تتشعب، مع كون قوانين الإسلام ثابتة مؤيدة، يُتسائل أنه كيف ينطبق ذاك الأمر المتغير دائماً، على هذه القوانين الثابتة دائماً؟ و هل يمكن الجمع بينهما؟ مع أنّا نرى القوانين في المجتمعات الإنسانية- مرادنا القوانين التي وضعتها أيدي البشر- تتغير دائماً كي بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۸ تنطبق على مراداتهم، فالإسلام يجعل قوانينه ثابتة و مع ذلك يقضي بها حوائج الناس في جميع أقطار العالم و جميع الأعصار، و هذه مسألة مهمّة عجيبة. و قد فاز الإسلام في هذا الميدان فوزاً عظيماً، و السرّ فيه مضافاً إلى أن واضع القانون هنا هو الله، العالم بالسرائر، و الواقف على الضمائر، و هو الخالق للإنسان الخبير بحاجاته المادية و المعنوية، فإن في الإسلام أصولًا كلية، و قوانين جامعة، لها شمول كثير، و دوائر واسعة، و خطوط عريضة، تزدهر زماناً بعد زمان، و تتغير مصاديقها و تبقى ذواتها، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «المؤمنون عند شروطهم»، و «ما حكم به العقل حكم به الشرع» و غيرها من أشباهها. أضف إلى ذلك، القواعد الكثيرة المشتملة على العناوين الثّانوية مثل «قاعدة لا ضرر» و «قاعدة لا حرج» و «الضرورة» و «لزوم ما يتوقف عليه حفظ النظام»، و «قاعدة الأهم و المهم عند تزاحم المصالح» و أشباهها. فكم من مشكلة عظيمة انحلت بفضلها، و كم من عويصة غامضة مظلمة انكشفت في ضوء أنوارها، فأحكام العناوين الثّانوية من أهم أسباب الحكومة الإسلامية لحلّ المعضلات. و لكن هنا أمران يجب التنبيه عليهما، و التحذير منهما كلّ الحذر. الأول: أنه ليس معنى هذا الكلام، اتباع الأهواء و الجرى على وفق جريان الماء و أخذ الأحكام الأولية كشمعة يصنع بها ما يشاء، و يتلاعب بها كيف يراد. بل لا بدّ من الدقّة، و كمال الدقّة، في كشف مصاديقه و الأخذ بما هو مقتضى الحزم و الاحتياط فيها، فإن الأمر هنا صعب مستصعب، و قد خفى على بعض من لا خبرة له بالفقه حتّى أصبحت أحكام الله تعالى تابعة لميولهم، رغم حكم الإسلام بوجوب الخضوع لأحكام الله تعالى، و قوله تعالى (فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما بحوث فقهية هامة، ص: ۵۰۹ شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً) «۱». و قد سمعنا أنه أتت بعض النساء من العوام إلى القاضي تدّعي العسر و الحرج في البقاء مع زوجها و تطلب الطلاق بذرائع واهية (مثل أن زوجها له عادة سيئة عند الأكل و الشرب أو في الملبس و المشرب أو غير ذلك). فلا بدّ للفقيه أن يصمد تجاه هذه الأهواء التي قد تفرغ الإسلام من محتواه، فالإفراط باطل، كما أن التفريط و ترك التمسّك بهذه العناوين لحلّ المعضلات العديدة الاجتماعية بدعوى التقدس و الاحتياط أيضاً من أهواء الشيطان و مكائده. الثّاني: أن بعض العناوين الثّانوية ممّا تختص بحالة الضرورة و شبهها لا يمكن الأخذ بها في كلّ حال و جعلها كقانون مستمر في حال الاختيار، و لا يمكن بناء أكثر أحكام الشرع عليها و حلّ جلّ المشكلات بها. بل لا بدّ من اللجوء إلى العناوين الأولية و القوانين المتخذة منها فإنها العمدة في حلّ المعضلات الاجتماعية، و لو بذلنا الجهد في هذا السبيل لظفرنا بالمقصود قطعاً، ثمّ نأخذ من العناوين الثّانوية لحالات خاصّة و ظروف معيّنة. و الحاصل أن القول بأنه لا تدور رحى المجتمعات البشرية اليوم إلّا مدار عناوين الضرورة و الاضطرار، و الضرر و الضرار، قول فاسد، و مفهومه أن حياة الإسلام و قوانينه (نعوذ بالله) قد انقضت، و دورها قد انتهى، فيكون كالمريض الذى لا تستمر حياته إلّا بالتغذية عن طريق وريده فقط. نعم لا شكّ أنه قد يكون في عمر الإنسان ساعات لا يمكن التحفظ على حياته إلّا بهذا الطريق، و لكن لو أن إنساناً لا يعيش أبداً إلّا بهذا الأسلوب، و لا يقدر مدى حياته على التغذية كما هو المتعارف، ففي الحقيقة قد تمت حياته و انقضت أيّامه، و لم بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۰ يبق له شيء، و كذلك قد تكون في البلاد اضطرابات لا تمكن الغلبة عليها إلّا بالتوسل بالقوّة العسكرية، و لكن هذا خاصّ ببرهة من الزمان، فلو أن بلداً من البلاد و حكومة من الحكومات لا يقوم أمرها إلّا بهذا النحو من الحكومة كان دليلًا على اضمحلالها من أصل، و على أن دورها قد انتهى، و هكذا الإسلام لو قلنا أنه لا يبقى له شيء إلّا من طريق الأحكام الثّانوية الاضطرارية و هذا أمر ظاهر لا ستر عليه. و ملخص الكلام، أنه ليس دور هذا القسم من العناوين الثّانوية الاضطرارية إلّا حل المعضلات الناشئة عن الأزمات الاجتماعية و الاقتصادية، و لا يمكن التمسّك بها في كلّ الحالات و جميع الظروف. و بعبارة أوضح لو قلنا أن نظام الأمّة الإسلامية في زماننا هذا لا يتم إلّا بالأخذ بالعناوين الثّانوية الاضطرارية في جميع الأمور فقد اعترفنا بنقص قوانين الإسلام و عدم احتفاظها على مصالح البشر في عصرنا هذا، و إلّا كانت العناوين الأولية من أحكامه تعالى كافلة لهذه المهمة. و هذا الاعتراف العملي، خطأ عظيم و

ذنب لا يغفر و نعوذ بالله منه.

۴– النسبة بين العناوين الثّانوية و الأولية

و النسبة بينهما تارة تكون بالحكومة كما فى أدلّة لا ضرر و لاضطرار، فإن قوله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» و قوله «و ليس شىء ممّا حرمه الله إلّا و قد أحله لمن اضطر إليه» و كذلك أدلّة النذر و العهد و القسم كلّها بالنسبة إلى العناوين الأولية، و كلّ ما كان بلسانه ناظراً إلى غيره، سواء جعله موسعاً أو محدوداً فهو حاكم عليه و المقام من هذا القبيل. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۱ و أخرى: يكون مقدماً عليه من جهة الرجحان فى الملاک عند تزاحم الواجبين أو المحرمين، كما فى عنوان الأهم و المهم. و ثالثة: من قبيل تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء، كوجوب الأمر المباح إذا كان مقدمة للواجب، و كحرمته إذا كان مقدمة للحرام، فإن أدلّة وجوب المقدمة عقلية لا معنى لجريان الحكومة فيها، بل تقدّم على أدلّة المباحات لأنها ليس فيها اقتضاء و ملاک للوجوب أو الحرمة، و بعد ما صار مقدّمة للواجب أو الحرام كان فيها اقتضاء لذلک، كما لا يخفى على الخبير. فتقديم العناوين الثّانوية على الأولية إنّما يكون لجهات شتى، فى كلّ مقام بحسبه.

۵– ولاية الفقيه بنفسها من العناوين الأولية

كما أن منصب الإفتاء و منصب القضاء أيضاً كذلک، فهذه المناصب الثلاثة كلّها من العناوين الأولية، و لكن الكلام كلّه فى متعلّق هذه المناصب، فمنصب الإفتاء يدور مدار استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، و منصب القضاء يدور حول إحقاق الحقوق و إجراء الحدود على وفق أحكام الشرع، و الولاية تدور مدار إصلاح نظام المجتمع الإنسانى من طريق تنفيذ أحكام الشرع و إجرائها، فكلّ هذه المناصب تدور مدار الأحكام الإلهية الأولية و الثّانوية لا غير، و جميع هذه فى طول تلک الأحكام، فكما أن منصب الإفتاء لا يتعدى كشف أحكام العناوين الأولية و الثّانوية، و القضاء لا يتعدى عن إحقاق الحقوق على وفق أحكام الشرع، فكذلک الولاية لا تتعداها أبداً، و إلّا لم تكن ولاية إلهية إسلامية، و من الواضح أنه ليس للفقيه الولاية كيفما شاء و أراد كما مرّ مراراً.

الثّالث– كشف النقاب عن الولاية المطلقة

إن قلت: إنه قد ورد فى بعض كلمات الأعاظم (قدس سرهم) أن ولاية الفقيه مطلقة لا تقييد فيها. قلت: نعم هى كذلک، و لكن المراد منه أنه لا تتقيد بالضرورة و الاضطرار و شبه هذه الأمور، توضيح ذلک: أنه قد تطلق العناوين الثّانوية و يراد منها جميع ما ينطبق عليه التعريف الذى ذكرنا آنفاً، و لها حينئذ عرض عريض يشمل العناوين العشرة السابقة و غيرها. و أخرى تطلق و يراد منها خصوص الضرورة و الاضطرار، فمعنى خروج ولاية الفقيه عن العناوين الأولية و الثّانوية هو الأخير، و حينئذ لا مانع من انطباق عناوين أخرى عليه. و الشواهد على ذلک كثيرة أولها: ما ذكر فى كلماتهم من الأمثلة «منها» حكم الفقيه بترک الحجّ فى بعض السنين، و فى بلد من البلاد، إذا كان هناک مصالح أهم منه فإنه لا- ريب فى انطباقه على ما عرفت من قاعدة الأهم و المهم، فهل ترى أحداً من الفقهاء يحكم بترک الحجّ الواجب بل المستحب لا- لمصلحة شرعية تكون فى الترک، أهم و أولى من مصلحة فعلها؟ و «منها» إحداث الشوارع أو إبداع القوانين و الأنظمة الحاكمة على مرور السيارات لما فيها من حفظ النفوس و الدماء التى تكون أهم من تخريب بعض البيوت و إعطاء قيمتها كما هو حقّها (من دون إذن صاحبها) و كذلک سلب حرية الناس فى الشوارع و تقيدهم ببعض القيود، فهذه كلّها من مصاديق قاعدة الأهم و المهم، و لعمرى أن هذه الأمثلة من أقوى الشواهد على ما ذكرنا. ثانيها: إن قلنا إن ولاية الفقيه لا تتقيد بشىء، فهل نقول بأنه لا تتقيد بمراعاة مصالح المسلمين أبداً، أو نقول بوجوب مراعاتها عليه؟ بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۳ و الأول لا يتفوه به أحد، و على الثّانى فهل هذه المصلحة مشكوكة، أو مظنونة أو قطعية تستفاد من لسان الشرع و العقل؟ و الأول أيضاً

لا يقول به أحد، و الثّانى إمّا أن لا يترجح على ما فى ارتكاب مخالفة الأحكام الأولية من المفاسد، أو يترجح. و الأولى أى ما كان ملاك المفسدة أهم فيه لا يظن الالتزام به من أحد، و على الثّانى يدخل فى قاعدة الأهم و المهم، و قد عرفت أنه داخل فى العناوين الثّانوية و هو المطلوب، فولاية الفقيه ترجع بالمآل إلى مراعاة الأهم فالأهم شرعاً. ثالثها: ما عرفت من أن الأحكام الولائية، أحكام إجرائية و تنفيذية لأنها مقتضى طبيعة مسألة الولاية، و أنها دائماً ترجع إلى تشخيص الصغريات و الموضوعات، و تطبيق أحكام الشرع عليها. و تطبيقها على أحكام الشرع، و ليس للوالى بما أنه وال التدخل فى نفس الأحكام الكلية، بل بما أنه مفت و مرجع للفتوى، كما أنه ليس له القضاء بما أنه وال، بل بما أنه قاضٍ، و من الواضح أن الفقيه بما له من منصب الإفتاء يجوز له استنباط الأحكام عن أدلتها و استنباطها عن منابعها، فتدبر جيداً فإنه حقيق به. فولاية الفقيه مطلقة فى حريم أحكام الشرع، لا فيما خالف أحكامه، و لا يظن بأحد القول بإطلاقها فى ما خالف الشريعة، لأنه منصوب لإجرائها و تنفيذ أحكامها، و أحكامها تدور على العناوين الأولية و الثّانوية فحسب، و الأمر واضح بحمد الله.

المقام السّادس من صلاحيات الولى الفقيه: «مهمة الولاية على التشريع»

اشارة

أمّا الجزئية أعنى الأحكام الإجرائية فلا إشكال فيه، و لكنّها كما عرفت من قبيل تطبيق الكبريات على مصاديقها، و لا ينبغى أن يسمّى تشريعاً، و ذلك مثل أنظمة مرور السيارات فإنها مقدّمة لحفظ النفوس و الدماء و نظم البلاد. و أمّا الكلية فالجواب عن هذا السؤال فيها و إن كان واضحاً، و لكن توضيحه أكثر من هذا يحتاج إلى بيان مقدّمه نذكر فيها و جهات نظر علماء الإسلام و آرائهم حول التشريع الإسلامى فنقول و منه نستمد الهداية: أجمع علماء الإسلام على أنه لا يجوز الاجتهاد فى مقابل النصّ، فلو كان هناك نصّ فى حكم من الأحكام لم يجز إلّا قبوله، بل هذا مرادف لقبول النبوة و الاعتقاد بها، و ما صدر من بعض الماضين مخالفاً لهذا فإنّما صدر غفلة و اشتباهاً، و إلّا فالمسألة واضحة. و أمّا فى ما لا نصّ فيه فقد أخذ الجمهور بالقياس و الاستحسان و الاجتهاد بمعناه الخاصّ، و وضعوا فيه أحكاماً بآرائهم، زعماً منهم أن ما لا نصّ فيه لا حكم فيه فى الواقع، فلا مناص إلّا من تشريع حكم فيه، أمّا بقياسه على غيره من أحكام الشرع، و أمّا بالبحث و الفحص عن المصالح و المفاسد، فما ظنوا فيه المصلحة أوجبوه، و ما بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۵ ظنّوا فيه المفسدة حرّموه «و منع قليل منهم القياس و الاستحسان و لكنه شاذ»، كلّ ذلك يسمّى عندهم اجتهاداً بالمعنى الخاصّ. و أمّا أصحابنا الإمامية (رضوان الله تعالى عليهم) فقد قالوا بأنه ليس هناك واقعة لا نصّ فيها و لا يوجد أمر خال عن حكم شرعى، و إن الدين قد كملت أصوله و فروعه بحيث لم يبق محل لتشريع أحد أبداً. نعم هذه الأحكام تارة وردت فى نصوص خاصّة، و أخرى فى ضمن أحكام كلية و قواعد عامة و جميعها محفوظة عند الإمام المعصوم، صادق بعد صادق، و عالم بعد عالم و وصلت أكثرها إلينا من طريق الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل العقل، و ربّما لم يصل بعضها إلينا، و لكنّه ثابت فى الواقع، فعلى المجتهد الجد و الجهد فى الحصول عليها، و إن يئس عن الوصول إلى بعضها أحياناً فعليه الأخذ بما هو وظيفة الشاك، من الأصول العملية التى لا تخرج عنها واقعة، و لا يشذ عنها شاذ، بل هى جامعة و شاملة لجميع الموارد المشكوكة فعلى هذا، «الفراغ القانونى» غير موجود فى مكتب أهل البيت (عليهم السلام) و من يحذو حذوهم، بل كلّما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة، فى حياتهم الفردية و الاجتماعية، المادية أو المعنوية، فقد ورد فيه حكم إلهى و تشريع إسلامى، فلا فراغ، و لا نقص أصلًا، و لا يبقى محل لتشريع الفقيه أو غيره. فالذى للفقهاء دامت شوكتهم، أمران: الأوّل: الجهد و الاجتهاد فى كشف هذه الأحكام عن أدلتها. الثّانى: تطبيقها على مصاديقها و تنفيذها بما هو حقّها، و الأول هو الإفتاء، و الثّانى هو الولاية و الحكومة.

و يدلّ على ذلك أمور:

۱– آيات من كتاب الله:

«منها» قوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً) «۱» و كيف يكون الدين كاملًا لو خلت الوقائع عن الأحكام اللازمة؟ و كيف يكون الدين خاتماً و الشريعة عالمية مع عدم وجود ما يغنى الإنسان إلى آخر الدهر، و فى جميع أقطار العالم من الأحكام و الشرائع؟ فكما نقول بكمال الدين فى أصوله بنصب ولى الله المعصوم (عليه السلام) فكذلك فى فروعه، كما أن القول بعدم النصّ فى الأصول و أنه موكول إلى الناس مردود، فكذلك القول بعدمه فى الفروع أيضاً مردود ممنوع. و قد ورد فى تفسير الآية عن الرضا (عليه السلام) فى حديث طويل ما لفظه «و ما ترك شيئاً تحتاج إليه الأُمّة إلّا بيّنه، فمن زعم أن الله عزّ و جلّ لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله، و من ردّ كتاب الله فهو كافر» «۲». فكما أنه لم يجعل أمر الإمامة بأيدى الناس، و إلّا لم يكن الدين كاملًا، فكذا أمر الأحكام و التشريعات. «منها» قوله تعالى (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ) «۳». ظاهر هذه الآية أن الأشياء التى لها صلة بسعادة الإنسان و كرامته و صلاحه و فساده مذكورة فى كتاب الله، فى عمومه أو خصوصه. و قد ورد فى تفسير الآية أحاديث كثيرة تؤكد على هذا المعنى ستأتى الإشارة إليها إن شاء الله.

۲– و من السنّة [ما دل على شمولية الإسلام لجميع حاجات الإنسان

الأحاديث الدالّة على أن كلّما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة مبينة فى الشريعة المقدسة حتّى أرش الخدش، و قد عقد لها فى الكافى باباً مستقلًا أورد فيه عشر روايات و إليك شطر منها. الأوّل: ما رواه مرازم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال إنّ الله تبارك و تعالى أنزل فى القرآن تبيان كلّ شىء، حتّى و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا، أنزل فى القرآن، إلّا و قد أنزله الله فيه «۱». الثّانى: ما رواه عمر بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: سمعته يقول إن الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله (صلى الله عليه و آله) (الحديث) «۲». الثّالث: ما رواه حمّاد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول ما من شىء إلّا و فيه كتاب أو سنّة «۳». الرّابع: ما رواه المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) ما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا و له أصل فى كتاب الله عزّ و جلّ و لكن لا تبلغه عقول الرجال «۴». الخامس: ما رواه سماعة عن أبى الحسن موسى (عليه السلام) قال قلت له، أ كل شىء فى كتاب الله و سنّة نبيه (صلى الله عليه و آله) أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء فى كتاب الله و سنّة نبيه (صلى الله عليه و آله) «۵». بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۸ السّادس: و أوضح من ذلك كلّه ما ورد فى نهج البلاغة فى ذم اختلاف العلماء فى الفتيا، و ذم أهل الرأى و القياس، و القائلين بخلو بعض الوقائع عن الحكم و إيكال حكمها إليهم، ما نصّه «ترد على أحدهم القضية فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثمّ ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثمّ يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذى استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً- و إلههم واحد! و نبيهم واحد! و كتابهم واحد! فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف، فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه، فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا و عليه أن يرضى، أم أنزل الله ديناً تامّاً فقصّر الرسول (صلى الله عليه و آله) عن تبليغه و أدائه، و الله سبحانه يقول ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ و فيه تبيان لكلّ شيء» «۱». و دلالة الجميع على المطلوب واضحة.

[ما دل على رواية الأئمة ع جميع علومهم عن رسول الله ص

۳- و هناك طائفة أخرى من الأخبار تدلّ على أن جميع ما ذكره الأئمّة (عليهم السلام) رواية عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فلم يقولوا بآرائهم شيئاً، بل كان جميع ذلك فى سنّة رسوله (صلى الله عليه و آله) و هذه الطائفة كثيرة جدّاً. رويت فى الكتاب القيّم جامع أحاديث الشيعة باسنادها، فى الباب الذى عقد لبيان حجية فتوى الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) (لأجل الاحتجاج على المخالفين بأنهم إن أنكروا إمامتهم المنصوصة فلا أقل من أن الواجب عليهم قبول قولهم بما هم يروون جميع علومهم عن رسول الله (صلى الله عليه و آله)) و هذه الأحاديث كثيرة نذكر شطراً منها يكون وافياً بالمقصود. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۱۹ الأوّل: ما رواه جابر قال قلت لأبى جعفر (عليه السلام) إذا حدثتنى بحديث فأسنده لى، فقال: «حدّثنى أبى عن جدى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن جبرئيل عن الله عزّ و جلّ، و كلّما أحدثك بهذا الإسناد» «۱». الثّانى: ما رواه حفص بن البخترى قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): نسمع الحديث منك فلا أرى منك سماعه أو من أبيك، فقال: ما سمعته منى فاروه عن أبى، و ما سمعته منى فاروه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) «۲». الثّالث: ما رواه فى البصائر عن عنبسة قال سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل إن كان كذا و كذا ما كان القول فيها؟ فقال له: مهمّا أجبت فيه بشيء فهو عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) لسنا نقول برأينا فى شيء «۳». الرّابع: ما رواه فى الكافى عن قتيبة، قال سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أ رأيت إن كان كذا و كذا ما يكون القول فيها؟ فقال له، مه؟ ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) لسنا من «أ رأيت» بشيء! «۴». الخامس: ما رواه فى البصائر عن فضيل بن يسار عن أبى جعفر (عليه السلام) قال لو حدثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان قبلنا، و لكنّا حدثنا ببينة من ربنا بيّنها لنبيه، فبينها لنا «۵». إلى غير ذلك ممّا فى هذا المعنى و هذه أيضاً تدلّ بأفصح بيان على أن الأئمّة المعصومين لم يشرعوا حكماً من الأحكام، و كلّما قالوه فهى تشريعات إلهية عن بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۰ رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فإذا كان حالهم كذلك فكيف بغيرهم من الفقهاء الأعلام. كما تدلّ هذه أيضاً على عدم وجود «الفراغ» فى الأحكام الإسلامية، و لا مجال فيها إلّا كشفها عن منابعها أو الرجوع فيها إلى الأصول المقررة للشاك، التى طفحت بها الكتب الأصولية و لا تزال تكون مرجعاً للعلماء و الفقهاء.

[ما دل على تدوين كافة الأحكام الشرعية فى كتاب على ع

۴- و قد عثرنا أيضاً على طائفة ثالثة تدلّ على أن جميع الأحكام الشرعية كانت مكتوبة فى كتاب على (عليه السلام) حتّى أرش الخدش. و عبّر عنه تارة بالجامعة، و أخرى بالجفر، و ثالثة بمصحف فاطمة، و رابعة بكتاب على (عليه السلام) و النتيجة واحدة و ظاهر الجميع أنه كان هناك كتاب جامع للأحكام الإسلامية محفوظ عندهم و إليك شطر منها: الأوّل: ما رواه فى البصائر عن عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال فى كتاب على (عليه السلام) كلّ شيء يحتاج إليه حتّى الخدش و الأرش و الهرش «۱». الثّانى: ما رواه عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول، و ذكر ابن شبرمة فى فتياه، فقال: أين هو من الجامعة، أملى رسول الله (صلى الله عليه و آله) و خط على (عليه السلام) بيده فيها جميع- الحلال و الحرام حتّى أرش الخدش فيه «۲». الثّالث: ما رواه عن جعفر بن بشر عن رجل عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال ما ترك على (عليه السلام) شيئاً إلّا كتبه، حتّى أرش الخدش «۳». الرّابع: ما رواه فى الكافى عن الصيرفى قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن عندنا بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۱ ما لا نحتاج معه إلى الناس، و إن الناس ليحتاجون إلينا، و إن عندنا كتاباً إملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) و خط على (عليه السلام)، صحيفة، فيها كلّ حلال و حرام «۱». الخامس: ما رواه على بن سعيد عن الصادق (عليه السلام) فى تفسير الجفر، و فيه أنه كتاب فيه كلّ ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيامة من حلال و حرام، بإملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) و خط على (عليه السلام) «۲». إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى، و فى تفسير «الجامعة» و «الجفر» و غيره و لعلّها تبلغ حدّ التواتر، و جميعها شاهدة على أن أحكام

الإسلام تامّة كاملة جامعة لا يبقى معها تشريع آخر، و أن الأئمّة (عليهم السلام) لا يقولون شيئاً فيها برأيهم، و تشريع منهم، فلا يبقى محلّ لهذا السؤال: هل يكون للفقيه ولاية على التشريع أم لا؟ و كيف يمكن أن تكون ولاية الفقيه أوسع من ولاية الأئمّة (عليهم السلام) مع أن ولاية الفقهاء فرع من فروع تلك الولاية الجامعة الإلهية. إن قلت: فهل الألفاظ التى ذكرها الأئمّة (عليهم السلام) عين ألفاظ رسول الله (صلى الله عليه و آله)؟ قلت: الظاهر عدمه، فإنه من البعيد بعد جواز النقل بالمعنى الاقتصار عليها، بل الظاهر من غير واحد من الأخبار أنهم (عليهم السلام) كانوا يطبقون الكبريات على الصغريات، و يردون الأصول إلى الفروع، مع صحّة الإسناد إليه (صلى الله عليه و آله) «بأن الله فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل» مثلًا إذا قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» على نحو مطلق، ثمّ سئل الإمام (عليه السلام) عن إضرار الزوج بالزوجة أو بالعكس أو بالولد، فقال: «إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) نهى ذلك» كان إسناداً صحيحاً قطعاً و كذلك بالنسبة إلى غيره من الأصول و القواعد و توضيحها أكثر من ذلك، و يطلب فى مظانّه.

۵- و يدلّ على ما ذكرنا أيضاً بوضوح ما أجمعت الأصحاب عليه

، من بطلان التصويب لما فيه من خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، و قد نطقت الآثار الواردة من أهل البيت (عليهم السلام) «بأن لله فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل». توضيح ذلك: أن أصحابنا (رضوان الله عليهم) أجمعوا على أن المجتهد إن أصاب الحكم الواقعى فهو مصيب، و إن لم يصبه فقد أخطأ و هو معذور، فإذا اختلفت الأقوال كان الصحيح من بينها قول واحد و هو ما وافق حكم الله الواقعى، و الباقى خطأ، خلافاً لأهل الخلاف حيث قالوا بإصابة الجميع للواقع إذا كان ذلك فيما لا نصّ فيه و كان حكم كلّ واحد منهم على وفق اجتهاده (أى الاجتهاد بالمعنى الخاصّ) نظراً إلى اعتقادهم بإمكان خلو الواقعة فى هذه الموارد من الحكم. و هذا يعنى أن الفراغ التشريعى غير موجود فى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) أبداً، و أن أحكام الشرع و قوانينه كفيلة بجميع الأمور التى هى محلّ حاجة الإنسان فى حياته، لا يشذ منها شاذ.

۶- الإمام (عليه السلام) حافظ للشرع

، و قد صرّح علماء الكلام بذلك عند قولهم بوجوب نصب الإمام (عليه السلام) و لزوم النصّ عليه عن النبى (صلى الله عليه و آله) و أنه لولاه لاندرست آثار النبوة، و استدلّوا أيضاً بأن رسول الله (صلى الله عليه و آله) لما اشتغل فى برهة طويلة عن نبوته بالغزوات، و لم تساعده الظروف على إبلاغ جميع أحكام الإسلام مع ثبوتها يبقى إبلاغها على عاتق وارث علومه، و لم يستدلّ أحد بأن الأحكام كانت ناقصة فوجب على الإمام (عليه السلام) تكميلها، هذا هو المعروف المسلّم بين الأصحاب، كما ورد فى نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) «اللّهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۳ أو خائفاً مغموراً، لئلّا تبطل حجج الله و بيناته. يحفظ الله بهم حججه و بيناته، حتّى يودعوها نظراءهم، و يزرعوها فى قلوب أشباههم»

۷- ما دلّ على أن دين الله لا يصاب بالعقول

، من طريق العقل و النقل، أمّا الأوّل ما استدلّ به كثير من العلماء على أن رداء التقنين لا يليق إلّا بالله، لأنه العالم بحاجات الناس، معنوية و مادية، لأنه هو خالقهم، و هو العالم بسرائرهم، و ما كان من أمورهم و ما يكون، و لا يعلم ذلك غيره فلا يليق التشريع إلّا به، بل لا يقدر عليه غيره، و لذا لا تزال القوانين البشرية تتغير يوماً بعد يوم، لعدم نيلها بما هو الصالح و الأصلح، فهم يخبطون خبط

عشواء، يسلكون طريقاً مظلماً، و يلجون بحراً عميقاً، من دون أن يكونوا أهلًا لذلك، بل هذا من أهم الدلائل على وجوب إرسال الرسل و إنزال الكتب. بل لو قلنا بجواز الحكم بالآراء و تشريع الشرائع بعقول الرجال استغنينا عن الكتب السماوية و الشرائع الإلهية: و لم نحتج إليها، و لم يقل بهذا أحد، بل لا يتفوه به فاضل، فضلًا عن فقيه عالم، و من جميع ذلك يعلم أنه لا معنى لتفويض أمر التشريع إلى الفقيه، بل وظيفته بما هو فقيه إجراء أحكام الشرع، و التوسل إلى أسباب مشروعة للحصول عليها، و لا دليل على أزيد من ذلك قطعاً.

[الخلاصة]

اشارة

نستخلص ممّا ذكرنا أموراً مهمّة: ١- لا معنى للتشريع و جعل القانون فيما ورد فيه نصّ فى الشريعة الإسلامية، بل لم يقل به أحد. ٢- التشريع فيما لا نصّ فيه مختص بالعامّة، و أمّا أصحابنا الإمامية فهم معتقدون بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۴ بعدم وجود الفراغ فى التشريع، حتّى يتصدى له الفقيه أو غيره، بل جميع ما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة مبيّنة فى الأحكام الجزئية أو القواعد الكلّية، و الأصول الواردة فى الكتاب و السنّة، و وظيفة الفقيه استنباطها من أدلتها، و عند عدم وصوله إلى الأحكام الواقعية يعمل بالأحكام الظاهرية المقرّرة للجاهل، و لو لا ذلك كانت الشريعة ناقصة و محتاجة فى تكميلها إلى عقول الرجال، معاذ الله عن ذلك. ٣- تقنين القوانين و تشريع الأحكام لا يليق إلّا بالله، فإنه العالم بالمصالح و المفاسد و ما يحتاج إليه خلقه فى الحال و المستقبل دون غيره ممّن لا إحاطة له بمصالح الأمور و مفاسدها، نعم التقنين بمعنى تطبيق الأحكام على مصاديقها ممّا لا إشكال فيه. ۴- الإمام المعصوم (عليه السلام) لا يشرّع شيئاً من الأحكام لعدم خلو واقعة بعد رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن الحكم، فهو حافظ للشريعة و منفذ لها، و كون الفقيه كذلك معلوم بالأولوية القطعية. هذا ما هو المستفاد من الأدلّة السابقة النقلية و العقلية. و يبقى هنا سؤال عن أخبار التفويض و نعقد له عنواناً مستقلًا و نقول:

حل معضلة أخبار التفويض:

و هناك روايات كثيرة فيها «الصحاح» و «الضعاف» تدلّ على أن الله فوّض الأمر إلى نبيه (صلى الله عليه و آله) و إلى الأوصياء من بعده، فيقع السؤال أنه ما المراد بهذا التفويض؟ أ ليس المراد منه التفويض فى التشريع؟ و قبل الورود فيها لا- بدّ من بيان معانى «التفويض» من غير تعرض لحكمها تفصيلًا إلا بعد ذكر هذه الأخبار، كى يكون الباحث على بصيرة منها، مع حفظ الحرية فى البحث، فنقول و منه جلّ ثناؤه التوفيق و الهداية. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۵ التفويض له معان كثيرة (مع غضّ النظر عن حكمها)، أحدها: تفويض أمر الخلق إلى النبى (صلى الله عليه و آله) أو الأوصياء من بعده بأن يقال: إن الله خلقهم ثمّ فوّض أمر خلق العالم و تدبيره إليهم. ثانيها: التفويض الجزئى فى أمر الخلق بأن يقال: إن الله أقدرهم على خلق بعض الأمور من المعجزات و شبهها من دون تفويض الكلّ إليهم. ثالثها: تفويض أمر التشريع إليهم على نحو كلّى، بأن يكون النبى (صلى الله عليه و آله) و أوصياؤه قادرين على جعل أى حكم، و على تغيير الأحكام التى أنزلهما فى كتابه و نسخها و تبديلها و تغييرها بما شاءوا و أرادوا. رابعها: التشريع الجزئى بأن يقال: لم يفوض إليه (صلى الله عليه و آله) التشريع الكلّى بل فى موارد معدودة، بأن يكون النبى (صلى الله عليه و آله) قد شرّع أحكاماً خاصّة فى بعض الموارد قبل ورود نصّ فيها، و أمضاها الله تعالى. خامسها: تفويض أمر الخلق إليهم من جهة الحكومة و التدبير و السياسة و

تربيـة النفوس و حفـظ النظـام. سادسـها: تفويض أمر العطاء و المنع إليهم، في المواهب الماليـة ممّا يرجع إلى بيت المال، و غيره، كما ورد في قضية سليمان (عليه السلام) (هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ) «۱» و قد ذكره الله تعالى بعد ما ذكر ما أعطاه من النعم في أمر الحكومة على الناس. سابعها: تفويض بيان الحقائق و أسرار الأحكام و ما أشبهها من العلوم إليهم فيقولون ما شاءوا (و اقتضـته الحكمة) و يمسكون عمّا شاءوا في الظروف الخاصّة و بالنسبة إلى الأشخاص المتفاوتة. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۶ إذا عرفت هذا، فلنعـد إلى سرد الأخبار التي ذكرها في الكافي في باب التفويض و نختار في ترتيب ذكرها، غير ما ذكره الكليني، لأمور تعرفها: ۱- ما رواه زيـد الشّحام (مجهول بصندل الخياط فقط ذكر في الرجل من غير مدح و لا ذم، مضافاً إلى أنه مرسل). عن علي بن محمّـد عن بعض أصحابنا، عن الحسين بن عبد الرحمن، عن صندل الخياط، عن زيد الشحّام قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى (هـذا عَطاؤُنـا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ) قال: أعطى سليمان ملكاً عظيماً ثمّ جرت هـذه الآيـة في رسول الله (صلى الله عليه و آله) فكـان له أن يعطي مـا شاء من شاء و يمنع من شاء، و أعطاه [الله أفضل ممّا أعطى سليمان لقوله (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «۱». و هذه الرواية تدلّ على التفويض بالمعنى السادس، و يحتمل ذيلها أكثر من ذلك لكنّه غير واضح. ۲- ما رواه موسى بن أشيم (و هو أيضاً ضعف ببكـار بن بكير و في جـامع الرواة بكار بن أبي بكر و لم ينص عليه في كتب الرجال بمـدح أو ذم). عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن يحيى بن أبي عمران، عن يونس، عن بكار بن بكر، عن موسى بن أشيم قال كنت عند أبي عبد الله (عليه السـلام) فسأله رجـل عن آيـة من كتاب الله عزّ و جلّ فأخبره بها ثمّ دخل عليه داخلٌ فسأله عن تلك الآيـة فأخبره بخلاف ما أخبر [به الأول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتّى كأن قلبي يشـرح بالسـكاكين فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لا يخطأ في الواو و شبهه و جئت إلى هـذا يخطئ هـذا الخطـأ كلّه، فبينـا أنـا كـذلك إذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآيـة فأخبره بخلاف ما أخبرني و أخبر صاحبي، فسـكنت نفسي، فعلمت أن ذلك منه بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۷ تقيّة، قال: ثمَّ التفت إليَّ فقال لي: يا بن أشـيم إنّ الله عزّ و جلّ فوّض إلى سليمان بن داود فقـال (هـذا عَطاؤُنـا فَـامْنُنْ أَوْ أَمْسِـكْ بِغَيْرِ حِسـابٍ) و فوّض إلى نبيّه (صلى الله عليه و آله) فقال (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فما فوّض إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقد فوّضه إلينا «۱». و هذه الرواية ظاهرة في التفويض بالمعنى السابع من معاني التفويض و لا دخل له بتفويض التشـريع و شبهه بل يظهر منها أن المراد من آية ما آتاكم. أيضاً ذلك فتأمّل. ۳- ما رواه زرارة (و هي روايـة معتبرة). عـدّة من أصـحابنا عن أحمـد بن محمّـد، عن الحجال عن ثعلبـة، عن زرارة قال: سمعـت أبـا جعفر و أبـا عبـد الله (عليـه السـلام) يقولانـ إنّ الله عزّ و جـلّ فـوّض إلى نـبيه (صلى الله عليه و آله) أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم؟ ثمّ تلا هذه الآية (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «۲». و هذه الرواية تبدو مجملة و لكن لا يبعد دلالتها على المعنى الخامس و هو تفويض أمر الحكومة و الرئاسة العامّة لقوله «فوّض إليه أمر خلقه» لظهوره في سياسة الخلق و حفظ نظام معاشهم و معادهم، و المراد من الإطاعـة، الإطاعة في الأوامر الولائية و الأحكام الجزئية الصادرة من وليّ الأمر، فيظهر منه أن الولاية أيضاً تشـير إلى هذا المعنى. ۴- ما رواه زرارة أيضاً، أنه سـمع أبا جعفر و أبا عبد الله (عليهما السلام) يقولان إن الله تبارك و تعالى فوّض إلى نبيه (صلى الله عليه و آله) أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم؟ ثمّ تلا هـذه الآية بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۸ (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «۱». ۵- مـا رواه محمّـد بن حسن الميثمي عن أبي عبـد الله (عليه السـلام) قال: سـمعته يقول إنّ الله عزّ و جلّ أدّب رسوله حتّى قوّمه على مـا أراد، ثمّ فوّض إليه فقـال عزّ ذكره (وَ مـا آتـاكُمُ الرَّسُولُ فَخُـذُوهُ وَ مـا نَهـاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فما فوّض الله إلى رسوله (صلى الله عليه و آله) فقد فوّضه إلينا «۲». و الروايـة مجملـة من حيث المراد من التفويض، و لا قرينة فيها بل و لا إطلاق أيضـاً كما لا يخفى. ۶- ما رواه أبو إسحاق النحوي قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فسمعته يقول إن الله عزّ و جلّ أدب نبيه على محبته فقـال (وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ) ثمّ فوّض إليه فقـال عزّ و جـلّ (وَ مـا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُـذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) و قال عزّ و جـلّ (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَـدْ أَطـاعَ اللَّهَ) قـال: ثمّ قـال و إن نبي الله فوّض إلى علي، و ائتمنه فسـلمتم، و جحـد الناس، فو الله لنحبكم أن تقولوا إذا قلنا، و أن تصمتوا إذا صمتنا (الحديث) «۳». و الرواية مجهولة بأحمد بن زاهر، و قد قيل في حقّه: ليس حديثه بذلك النقي،

و لم ينص على توثيقه و لم ينقل عنه غير هذا الحديث. ثمّ إنه لا يخلو الحديث عن إجمال أيضاً، و إن كان المناسب له المعنى الخامس من معانى التفويض، أعنى تفويض أمر الحكومة و السياسة، لأنه المناسب للخلق العظيم الذى جعل مقدّمة لتفويض الأمر إليه (صلى الله عليه و آله) فصاحب هذا الخلق العظيم هو الذى يقدر بحوث فقهية هامة، ص: ۵۲۹ على الولاية و الحكومة و سياسة العباد دون غيره. ۷- ما رواه محمّد بن سنان عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا و الله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلّا إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) و إلى الأئمّة، قال: قال عزّ و جلّ (إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ) و هى جارية فى الأوصياء (عليهم السلام) «۱» (و سند الحديث محل للكلام بين الأعلام لاختلافهم فى أمر محمّد بن سنان). و الظاهر أن المراد منه التفويض فى أمر القضاء لقوله (إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ). و من المعلوم أن الظاهر من الحكم بين الناس هو القضاء كما يظهر بملاحظة موارد استعماله، و أمّا قوله بِما أَراکَ اللَّهُ فقد ذكر المجلسى (قدس سره) فى مرآة العقول فى شرح هذا الكلام ما نصّه: «ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد به، بما عرفك الله و أوحى إليك، و منهم من زعم أنه يدلّ على جواز الاجتهاد عليه (صلى الله عليه و آله) و لا يخفى وهنه» «۲» و وجه وهنه أنه لا يبقى معه ربط بين صدر الآية و ذيلها، فيكون مفهومها حينئذ «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتقضى بين الناس باجتهادك» و ضعفه ظاهر، بخلاف ما إذا قلنا أن المعنى «إنا أنزلنا إليك الكتاب لتقضى بين الناس بما أراك فى كتابه من الأحكام من طريق الوحى و تطبيقه على مصاديقه». و أمّا الحصر الذى يستفاد من الآية فى المعصومين- مع أن القضاء عامّ- فهو كالحصر الذى ورد فى بعض أخبار القضاء من قوله (عليه السلام) لشريح «قد جلست مجلساً بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۰ لا يجلسه إلّا نبى أو وصى نبى أو شقى» «۱» و ما ورد فى رواية سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام) «أن الحكومة إنّما هى للإمام، العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين، كنبى أو وصى نبى» «۲» و لا مانع منه لأن تولى الفقيه للقضاء إنّما هو بإذن الإمام المعصوم (عليه السلام)، و لا يستحق هذا المقام مستقلًا، بل هو نائب من قِبلِهِ. فإلى هنا لم تكن رواية تدلّ على التفويض فى التشريع، نعم فى الروايات الثّلاث الآتية ورد حكم التفويض فيه و إليك نصّها: ۸- ما رواه فضيل بن يسار (بسند صحيح) قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لبعض أصحاب القيس الماصر إن الله عزّ و جلّ أدّب نبيه فأحسن أدبه فلما أكمل له الأدب قال (إِنَّکَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ) ثمّ فوّض إليه أمر الدين و الأمّة ليسوس عباده، فقال عزّ و جلّ (ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، و إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس، لا يزل و لا يخطئ فى شىء ممّا يسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله ثمّ إن الله عزّ و جلّ فرض الصلاة ركعتين، ركعتين، عشر ركعات فأضاف رسول الله (صلى الله عليه و آله) إلى الركعتين، ركعتين. ثمّ سنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) النوافل أربعاً و ثلاثين ركعة. و سنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) صوم شعبان و ثلاثة أيّام فى كلّ شهر. و حرّم الله عزّ و جلّ الخمر بعينها و حرّم رسول الله (صلى الله عليه و آله) المسكر من كلّ شراب. و عاف رسول الله (صلى الله عليه و آله) أشياء و كرهها و لم ينه عنها نهى حرام إنّما نهى عنها نهى إعافة و كراهة. الحديث «۳». و هذا الحديث يدلّ على التفويض بالمعنى الرابع أى التفويض فى التشريع الجزئى بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۱ لرسول الله (صلى الله عليه و آله) و قد ذكر فيه خمس أمور: ۱- فرض الركعتين الأخيرتين فى الصلاة. ۲- سنة النوافل. ۳- سنة صوم شعبان و شبهه. ۴- تحريم كلّ مسكر مضافاً إلى الخمر التى حرّمها الله. ۵- إعافة بعض الأمور، أى جعلها مكروهاً من قبله (صلى الله عليه و آله). و لكن فيه «أمور» ينبغى التأمّل فيها: الأوّل: لا يستفاد منه إلّا كون ذلك له (صلى الله عليه و آله) و أمّا غيره من الأوصياء المرضيين (عليهم السلام) فلا دلالة فيه على تفويض ذلك إليهم، فضلًا عن غيرهم، و لعلّه من خصائصه (صلى الله عليه و آله) و لذا لم ينقل من أحد من الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) تشريع حكم كلّى أبداً، نعم قد ورد فى بعض كلماتهم أحكاماً جزئية اضطرارية موقتة كما فى جعل خمس آخر، فى رواية إسماعيل بن مهزيار، و هو غير ما نحن بصدده، و لعلّ الفرق بين النبى (صلى الله عليه و آله) و الوصى (عليه السلام) فى ذلك هو إتمام الدين و إكماله بعده. الثّانى: قد صرّح فيه بأن هذا المقام ثبت له بعد أن كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس لا يزل و لا يخطئ فى شىء ممّا يسوس به الخلق. و من الواضح أن هذا المعنى غير

ثابت فی حقّ الفقهاء أیدهم الله، فلیس لهم إلی هذا المقام سبیل، و إن ثبت فی شأنه (صلی الله علیه و آله) بل و لو قلنا به فی حقّ الأئمّة المعصومین (علیهم السلام) أیضاً (فرضاً). الثّالث: یظهر منه أن هذا التشریع النبوی إنّما تمّ و اعتبر بعد ما أجازه الله سبحانه، و لذا صرّح فیه بالإجازة من الله سبحانه «أربع مرّات»، و هذا لا یتصور فی حقّ الفقهاء و لا طریق إلی إثباته، و إن أمکن تصوره فی حقّ بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۳۲ المعصومین (علیهم السلام) من طریق الإلهام. الرّابع: قد ورد التصریح فی آخره بأنه لیس لأحد أن یرخّص ما لم یرّخصه رسول الله (صلی الله علیه و آله) و هذا ینفی إمکان التشریع فی حقّ غیره، و الترخص فیما لم یرخصه (صلی الله علیه و آله). الخامس: کلّ ذلک فی ما لم یردّ فیه نصّ، (کما یظهر من الأمثلة الواردة فی الحدیث). و أمّا ما ورد فیه نصّ إلهی فلا یکون له (صلی الله علیه و آله) تشریع خاصّ فیه، یخالف تشریعه تعالی، کما هو واضح. فهذا النوع من التشریع المحدود، إنّما یتصور قبل نزول الشریعة بکمالها و تمامها، و أمّا بعد ذلک، أی بعد کمال الدین و إتمام النعمة و بیان ما تحتاج إلیه الأمّة إلی یوم القیامة، فلا یبقی مجال و لو للتشریع الجزئی المحدود. «بقی هنا شیء» و هو أن قوله «فکثیر المسکر من الأشربة» یمکن أن یکون إشارة إلی عدد کثیر من أفراد المسکر، سوی الخمر التی حرمها النبی (صلی الله علیه و آله) کما ذکره فی مرآة العقول، و أمّا احتمال کونه إشارة إلی أن القلیل من المسکر لیس بحرام کما ذکره بعض بعید جدّاً و یخالفه سائر الأدلّة الواردة فی المسألة. ۹- ما رواه إسحاق بن عمّار فی حدیث مختلف فیه من حیث السند (لوجود محمّد بن سنان فی سلسلة السند) عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال إن الله تبارک و تعالی أدّب نبیه (صلی الله علیه و آله) فلمّا انتهی به إلی ما أراد، قال له (إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ) ففوض إلیه دینه فقال (وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) و إن الله عزّ و جلّ فرض الفرائض و لم یقسم للجد شیئاً و أن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أطعمه السدس فأجاز الله جلّ ذکره له ذلک، و ذلک قول الله عزّ و جلّ (هذا عَطاؤُنا بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۳۳ فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ) «۱». و قد صرّح فیها بأن طعمة السدس للجد ممّا سنّه رسول الله (صلی الله علیه و آله) و أجازه الله تعالی و أن هذا من قبیل (هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ) (فی عالم التشریع، و إن کان أمر سلیمان فی عالم التکوین). و طعمة الجد إنّما هو فی فرض کون الأب و الأم وارثین، فیستحب حینئذ إطعام الجدّ سدس المال و لیس بواجب کما هو معلوم، و قد ذکر الفقهاء له شرائط من أراد الوقوف علیها فلیراجع کتاب الفرائض، سهام الإرث، باب سهم الأب و الأم «۲». و قد یقال أصل هذا الحکم مذکور فی التشریع الإلهی و هو قوله تعالی (وَ إِذا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفاً) «۳». و لکن لو سلّمنا ذلک فلا أقل من أن تحدید مقداره من تشریعه (صلی الله علیه و آله) و الأمر سهل. ۱۰- ما رواه زرارة عن أبی جعفر (علیه السلام) قال وضع رسول الله (صلی الله علیه و آله) دیة العین و دیة النفس و حرّم النبیذ و کلّ مسکر، فقال له رجل: وضع رسول الله (صلی الله علیه و آله) من غیر أن یکون جاء فیه شیء؟ قال: نعم لیعلم من یطع الرسول ممّن یعصیه «۴». (و هو ضعیف بعلی بن محمّد، فقد قیل فی حقّه أنه مضطرب الحدیث و المذهب). و یظهر من هذا الحدیث أیضاً أمور: أحدها: أن وضعه (صلی الله علیه و آله) و تشریعه للأحکام کان أمراً بدیعاً حتّی تعجب منه بعض بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۳۴ الحاضرین، فلو کان أمراً شائعاً لما تعجب منه. ثانیها: أن حکمة هذا التشریع النبوی هو امتحان الأمّة لیمیز المطیع عن العاصی، و قد ورد هذا المعنی فی بعض الروایات الأخر ممّا ورد فی الباب أیضاً، و یدلّ هذا علی أن تشریعه (صلی الله علیه و آله) لم یکن جاریاً فی جمیع الأحکام، بل فی بعضها لأمر خاصّ أشیر إلیه هنا، و إلّا لم یکن وجه لعد موارد خاصّة محدودة. و یمکن أن تکون حکمة الحکم مضافاً إلی ما ذکر، بیان مقامه السامی، و منزلته الرفیعة عند الله عزّ و جلّ، کما أشار إلیه البعض. ثالثها: أنه قد ورد فی الحدیث أن عبد المطلب سنّ فی الجاهلیة خمس سنن، أجراها الله فی الإسلام (ثمّ ذکر تحریم نساء الآباء علی الأبناء، و مسألة الخُمس فی الکنز، و سقایة الحاج، و نزول الآیات القرآنیة فیها، ثمّ قال: و سن فی القتل مائة إبل فأجری الله ذلک فی الإسلام «۱». و هذا التعبیر دلیل علی أن الله أجاز ذلک بعد ما سنّه رسول الله (صلی الله علیه و آله) فیوافق ما مرّ فی الروایات الأخر و ما أشیر إلیه فی بصائر الدرجات. هذا و قد أورد شیخ القمیین محمّد بن الحسن الصفار (المتوفی سنة ۲۹۰) فی کتابه «بصائر الدرجات» فی باب التفویض تحت عنوان «إنما فوّض إلی رسول الله (صلی الله

عليه و آله) فقـد فوّض إلى الأئمّـة (عليهم السـلام)» ثلاثـة عشـر حديثاً أكثرها يوافق ما فى الكافى، و بعضـها مكرر بعبارات مختلفة، و بعضـها لا دخل له بما نحن بصـدده و ممّا تفرد به: ما رواه عن قيد مولى ابن هبيرة قال قال: أبو عبد الله (عليه السـلام) «إذا رأيت القائم أعطى رجلًا مائـة ألف، و أعطى آخر درهماً، فلا يكبر فى صدرك ، و فى رواية أخرى فلا يكبر ذلك فى صدرك، فإن الأمر مفوّض إليه» «۲» بحوث فقهيـة هامة، ص: ۵۳۵ و هـذا صـريح فى التفويض، فى مسألـة الإعطاء و المنع. و قـد عقـد باباً آخر فى التفويض إلى رسول الله أورد فيه تسـعة عشـر حديثاً متحدة المضـمون غالباً مع ما مرّ عليك من أحاديث الكافى و فيها بعض الإضافات. منها: ما رواه عبـد الله بن سـنان عن بعض أصـحابنا عن أبى جعفر (عليه السـلام) قال إن الله تبارك و تعالى أدّب محمّداً (صـلى الله عليه و آله) فلمّا تأدب فوّض إليه فقال تبارك و تعالى (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فقال من يطع الرسول فقد أطاع الله، فكان فيما فرض فى القرآن، فرائض الصـلب و فرض رسـول الله (صـلى الله عليـه و آلـه) فرائض الجـدّ، فأجـاز الله ذلـك ، الحـديث «۱» (و لكنه مرسل). و منها: ما رواه عبـد الله بن سـليمان عن أبى جعفر (عليه السـلام) قال إن الله أدّب محمّـداً (صـلى الله عليه و آله) تأديباً ففوّض إليه الأـمر و قـال (وَ مـا آتـاكُمُ الرَّسُولُ فَخُـذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) و كان ممّا أمره الله فى كتابه فرائض الصـلب و فرض رسول الله (صلى الله عليه و آله) للجدّ، فأجاز الله ذلك له «۲» (و هو أيضاً مرسل).

خلاصة الكلام فى مسألة التفويض:

اشارة

و تلخص ممّا ذكرنا أمور:

أوّلًا: أن الذى يظهر من مجموع روايات الباب أنه أعطى النبى (صلى الله عليه و آله) الولاية على التشريع إجمالًا فى موارد خاصّة،

اشارة

أعطاه الله ذلك امتحاناً لإطاعـة الخلق (أو تعظيماً لمقامه الشـريف، و إظهاراً لمنزلته عنـد الله سـبحانه) و ما ورد فى روايات الباب أمور محـدودة معدودة و هى إضافة الركعتين الأخيرتين فى الصـلاة، و سـنة النوافل و سـنة صوم شـهر رمضان، و ثلاثة أيّام فى كلّ شـهر، و تحريم كلّ بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۶ مسـكر غير الخمر و كراهة بعض الأشياء و طعمة الجدّ، بل و فريضته على روايه، و مقدار دية العين و النفس و ما أشـبهها. و لكن ورد بعضـها فى الأحاديث الصـحاح و بعضـها فى الضـعاف، و إثبات جميع ذلك بتلك الأحاديث مشـكل، و لكن المسألة على إجمالها ثابتة. ثانياً: أن ذلك لم يكن تفويضاً كلياً إليه (صـلى الله عليه و آله) و ممّا يدلّ على أنه لم يكن المفوّض إليه، تشـريعاً كليـاً، أنه كثيراً ما كان ينتظر الوحى فى جواب الأسـئلة عن الأحكام و شـبهها، حتّى ينزل فى القرآن الكريم، بل ذكر هـذه الأمور المفوّض إليه بالخصوص و عـدّها فى الروايات، دليل على أن الأصل الكلى فى التشـريع كان من قبل الله، و إنّما أذن لنبيه (صلى الله عليه و آله) التشريع الجزئى لما كان فيه من المصلحة. ثالثاً: هذه الكرامة و المقام الخاصّ كان بإذن الله و إجازته أولًا، و فى النهايـة أيضاً كان بإمضائه، فلا ينافى ذلك توحيـد الحكم و التشـريع الإلهى، و لا يكون دليلًا على تعـدد الشارع، بل الشارع هو الله تعالى وحده و تشريع النبى (صلى الله عليه و آله) فى هذه الموارد إنّما هو بإذنه من قبل و إجازته من بعد، لبعض المصالح التى عرفتها. رابعاً: إنّما ثبت هـذا المقام للنبى (صـلى الله عليه و آله) بعـد ما كان مسـدداً من عنـد الله سـبحانه و مؤيـداً بروح القـدس، لم يزل و لم يخطئ، فمن ليس كذلك لم يثبت ذلك فى حقّه قطعاً. خامساً: الأئمّة المعصومون و إن كانوا مؤيدين بروح القدس، و لا يصدر منهم

خطأ و لا زلة، و لكن لما كمل الدين و تمت النعمة بنزول الأحكام و المعارف الإلهية كلّها، و ما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش لم يبق مجال لتشريع حكم من الأحكام من جانبهم، و ما قد يوهم خلاف ذلك من أمر أمير المؤمنين (عليه السلام) فى جعل الأحكام الإجرائية الولائية المؤقتة سنتكلم عنه إن شاء الله بعد إتمام هذا المقال، فما ورد فى بعض الروايات من تفويض كلّ ما فوّض إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) إليهم مثل ما ذكره فى البصائر عن إسماعيل بن عبد العزيز قال قال لى جعفر بن محمّد (عليه السلام) بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۷ إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) كان يفوض إليه، إن الله تبارك و تعالى فوّض إلى سليمان ملكه فقال (هـذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ) و إن الله فوّض إلى محمّد (صلى الله عليه و آله) نبيه فقال (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) الحديث «۱» ناظر إلى غير هذا من المعانى التى مرّ ذكرها للتفويض، من قبيل تفويض أمر الحكومة إلى الخلق، و الإعطاء و المنع فى العلم و المال، أو شبه ذلك، و سنشير إلى روايات تدلّ على عدم حكمهم بغير الكتاب و السنة فانتظر. سادساً: قد عرفت أن للتفويض معان كثيرة، و مجرّد ذكره فى بعض أحاديث الباب لا يكون دليلًا على التفويض فى أمر التشريع فلا بدّ فى كلّ مقام من ملاحظة القرائن الموجودة فيه، و لو لم يكن هناك قرينة معيّنة كان مجملًا لا يصلح للاستدلال. سابعاً: تحصل من جميع ذلك أنه ليس للفقيه تشريع فى شىء من الأحكام لأمور شتى قد عرفت الإشارة إليها آنفاً، من عدم كونه معصوماً مؤيداً بروح القدس و كون الشريعة كاملة بعده (صلى الله عليه و آله) و غير ذلك، مضافاً إلى فقدان الدليل عليه، بل هو حافظ لأحكام الشرع و مواريث النبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمة المعصومين، بل عليه استنباطها من أدلتها، ثمّ إجراؤها و إنفاذها، و لو بقى له شك فى شىء من الأمور فعليه الرجوع إلى الأصول العملية و القواعد المقرّرة للجاهل الحاصرة لمجاريها. و لا شكّ أن الأحكام الواردة فى الشرع بعناوينها الأولية و الثانوية كافلة لجميع ما تحتاج إليه الأمّة فى أمر الدين و الدنيا، و من عمل بذلك كلّه و أضاف إليه الأحكام الولائية الإجرائية الجزئية فقد وفق لكلّ خير، و لا يخاف بخساً و لا رهقاً، و لا يأتيه مكروه من بين يديه و لا من خلفه. هذا و يؤيد ما ذكرنا من عدم وجود تشريع صادر من الإمام المعصوم فكيف بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۸ بغيره، ما رواه فى بصائر الدرجات فى باب «أن الأئمّة يوفقون و يسددون فى ما لا يوجد فى الكتاب و السنّة» و هى خمس روايات كلّها دليل على المطلوب، و لكن الظاهر أنها ترجع إلى روايات ثلاث: أحدها- ما رواه ربعى بن خثيم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال قلت له: يكون شىء لا يكون فى الكتاب و السنّة؟ قال: لا، قال قلت: فإن جاء شىء، قال لا، حتّى أعدت عليه مراراً، فقال لا يجىء، ثمّ قال بإصبعه: بتوفيق و تسديد، ليس حيث تذهب، ليس حيث تذهب «۱». ثانيها- ما رواه هو بواسطة سورة بن كليب.: قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) بأى شىء يفتى الإمام؟ قال: بالكتاب، قلت: فما لم يكن فى الكتاب؟ قال بالسنّة، قلت: فما لم يكن فى الكتاب و السنّة؟ قال ليس شىء إلّا فى الكتاب و السنّة، قال فكررت مرّة أو اثنين، قال: يسدد و يوفق، فأمّا ما تظن فلا «۲». ثالثها- ما رواه حمّاد بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سأله سورة و أنا شاهد، فقال: جعلت فداك، بما يفتى الإمام؟ قال: بالكتاب، قال فما لم يكن فى الكتاب؟ قال بالسنّة، قال فما لم يكن فى الكتاب و السنّة، فقال: ليس من شىء إلّا فى الكتاب و السنّة، قال ثمّ مكث ساعة ثمّ قال: يوفق و يسدد و ليس كما تظن «۳». و المتحصل من جميع ذلك هو عدم وجود حكم لا يوجد حكمه فى الكتاب و السنّة بحوث فقهية هامة، ص: ۵۳۹ و عدم وجود تشريع للإمام (عليه السلام) و إن الله يوفقه و يسدده كى يستفيد من بطون الكتاب و السنّة، و لا يعمل بالقياس و الاستحسان، كما توهمه السائل فتدبّر جيداً.

بقى هنا أمور:

الأوّل [هل يجوز أن يكون الإمام ع مشرعا]

قد يقال إنه يستفاد من بعض الروايات الواردة فى أبواب الزكاة و الخُمس أن للإمام (عليه السلام) أيضاً تشريعاً فى بعض الأحيان، مثل ما ورد فى صحيحة محمّد بن مسلم و زرارة عنهما (عليهما السلام) قالا وضع أمير المؤمنين (عليه السلام) على الخيل العتاق الراعية،

فی کلّ فرس، فی کلّ عام دینارین، و علی البراذین دیناراً «۱» و قد أفتی بمضمونها الأصحاب کما یظهر من مفتاح الکرامهٔ و غیرها. و لکن الإنصاف إمکان انـدراجه فی الأحکام الجزئیهٔ الولائیهٔ و کونه من باب تطبیق العناوین الثّانویهٔ علی مصادیقها نظراً إلی وجود نوع ضرورهٔ فی ذلـک الزمان إلی هـذه الأموال، لا الحکم العامّ من قبیل سائر ما فیه الزکاهٔ، و یشـهد لـذلک عـدم ذکر النصاب فیها مع أن المعمول فی جمیع أبواب الزکـاهٔ وجود النصاب فیها، من النقـدین و الأنعام و الغلات، و إن المتعارف فی أبوابها کون الزکاهٔ شـیئاً من المال المزکی، و لا یُحـدد بمقـدار معیّن ثابت من الدنانیر، فهذا کان نوعاً من الضـرائب التی تصح علی الفقیه أیضاً جعلها مؤقتاً لبعض الضرورات، و لإقامهٔ نظام المجتمع الإسلامی أو حرب الأعداء، لا من الأحکام الکلیهٔ و التشریعات الدائمهٔ الباقیهٔ. سلّمنا و لکنه لا یقاوم ما مرّ من نزول کلّ ما یحتاج إلیه إلی یوم القیامـهٔ حتّی أرش الخـدش بحیث لا یکون هناک فراغ قانونی. و قال فی الحدائق: و احتمل بعضـهم أن هذه الزکاهٔ إنّما هی فی أموال المجوس یومئذ بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۵۴۰ جزیهٔ أو عوضاً عن انتفاعهم بمرعی المسلمین «۱». و لعلّ ذکر هـذا الاحتمال بمناسبهٔ غلبـهٔ الاسـتفادهٔ من الخیول من قِبل المجوس فتأمّل. و بالجملهٔ ظاهر هذا الحکم لا یساعد علی إثبات تشـریع دائمی حتّی إنه یکفی فی ذلک احتمال کونه من الأحکام الجزئیهٔ الضـروریهٔ الولائیهٔ، و لیس حکماً کلّیاً دائمی الإثبات. هـذا مضافاً إلی الأحـادیث الکثیرهٔ الواردهٔ علی نفی الزکـاهٔ عن غیر التسـعهٔ مع أن لحن حـدیث وضع علی (علیه السـلام) الزکـاهٔ علی الخیل هو الوجوب، فراجع الباب الثامن من أبواب ما تجب فیه، تجده شاهد صدق علی ما ذکرنا.

الثّانی [روایهٔ: إن الذی أوجبت فی سنتی هذه.]

ما ورد فی صـحیحهٔ علی بن مهزیار قال کتب إلیه أبو جعفر: و قرأت أنا کتابه إلیه فی طریق مکّهٔ قال: إن الذی أوجبت فی سـنتی هذه و هذه سـنهٔ عشرین و مائتین فقط لمعنی من المعانی أکره تفسیر المعنی کلّه خوفاً من الانتشار. و إنّما أوجبت علیهم الخُمس فی سنتی هـذه فی الـذهب و الفضهٔ التی قد حال علیهما الحول، و لم أوجب ذلک علیهم فی متاع و لا آنیهٔ و لا دواب و لا خدم و لا ربح ربحه فی تجارهٔ و لا ضیعهٔ، إلّا فی ضیعهٔ سأفسر لک أمرها، تخفیفاً منی عن موالی و مناً منی علیهم (الحدیث) «۲».

ملاحظات صاحب المعالم علی الحدیث

و ذکر صـاحب المعـالم (رضـوان الله علیه) فی کتـابه منتقی الجمـان أنه یرد علی ظـاهر بحـوث فقهیـهٔ هامـهٔ، ص: ۵۴۱ الحـدیث عدهٔ ملاحظات: الأوّلی: ما نصّه: أن المعهود و المعروف من أحوال الأئمّهٔ (علیهم السلام) أنهم خزنهٔ العلم و حفظهٔ الشرع، یحکمون فیه بما اسـتودعهم الرسول (صـلی الله علیه و آله) و أطلعهم علیه، و أنهم لا یغیرون الأحکام بعـد انقطاع الوحی، و انسـداد باب النسخ، فکیف یستقیم قوله (علیه السلام) فی هذا الحدیث «أوجبت فی سنتی و لم أوجب ذلک علیهم فی کلّ عام» إلی غیر ذلک من العبارات الدالّهٔ علی أنه (علیه السـلام) یحکم فی هذا الأمر بما شاء و اختار «۱». الثّانیهٔ: قوله «و لا أوجب علیهم إلّا الزکاهٔ التی فرضـها الله علیهم» ینافیه قوله بعـد ذلک فأمّا الغنائم و الفوائـد فهی واجبـهٔ علیهم فی کلّ عام. الثّالثـهٔ: أن قوله «و إنّما أوجب علیهم الخُمس فی سـنتی هـذه من الـذهب و الفضـهٔ التی قـد حال علیها الحول» خلاف المعهود إذ الحول یعتبر فی وجوب الزکاهٔ فی الـذهب و الفضهٔ لا الخُمس، و کذا قوله «و لم أوجب ذلک علیهم فی متاع و لا آنیـهٔ و لا دواب و لا خـدم» فإن تعلّق الخُمس بهذه الأشـیاء غیر معروف. الرّابعهٔ: أن الوجه فی الاقتصـار علی نصف السـدس غیر ظاهر بعـد ما علم من وجوب الخُمس فی الضـیاع التی تحصل منها المئونـهٔ «۲». و الإنصاف أن الملاحظـات الواردهٔ علی ظـاهر الروایـهٔ فی بدایـهٔ الأمر أکثر من هـذا، و ربّما تبلغ سبعاً: ۱- عـدم کون الإمام المعصوم (علیه السـلام) مشـرعاً بل حافظاً مع أن ظاهرها التشـریع. ۲- لا- وجه لا-شتراط حلول الحول فی الخُمس فـإنه معتبر فی الزکوات لا- الأخماس. بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۵۴۲ ۳- لا وجه لاسـتثناء المتاع و الآنیـهٔ و الخـدم و شـبهها ممّا یعـد من المئونـهٔ فی خصوص هـذا العام، لعدم تعلّق الخُمس بهذه الأشـیاء فی کلّ عام. ۴- منافـاهٔ نفی الخُمس علی الأرباح فی بعض جملاته (علیه السـلام) مع إثبات وجوب الخُمس فی

الغنائم و الفوائـد فی غیرها. ۵- تفسیر الغنائم و الفوائـد بخصوص الفوائد التی تحصل من طریق الجائزهٔ أو المیراث التی لا یحتسب أو شبهه مع أن المعروف فی تفسیرها کونها شاملهٔ لجمیع الأرباح. ۶- الحکم بملکیهٔ المال الذی یؤخذ و لا یعرف له صاحب مع وجوب أداء خمسه، ینافی ما هو المعروف من وجوب التصـدق بمجهول المالک. ۷- الحکم بوجوب نصف السدس فی الضیاع و الغلات أمر لا یعرف له نظیر لا فی باب الخُمس و لا الزکاهٔ. و یمکن الجواب عن الجمیع: أمّا عن الأوّل، و هو العمدهٔ فیما مرّ من أنه لیس من قبیل تشـریع الحکم، بـل من قبیـل حکم الحـاکم، الراجع إلی تطبیق العناوین الأولیـهٔ أو الثّانویـهٔ علی مصادیقه، ثمّ الحکم علی وفقها لتنفیذ هـذه الأحکام فی مواردها، و کأن المستشـکل علی الحـدیث، غفل عن مسألـهٔ الأحکام الولائیـهٔ التی هی أحکام جزئیـهٔ إجرائیهٔ، و من شأن الوالی الفقیه الحکم بها من دون أن یکون فیها تشـریعاً جدیداً، فلعل بعض الضـرورات الناشئهٔ من سفره إلی بغداد أوجبت ذلک، فإن المعروف أن المأمون مات سنهٔ ۲۱۸ و غصب الخلافهٔ من بعده أخوه المعتصم، و لما استقر علیه أمر الخلافهٔ خاف من سطوهٔ الإمام الجواد (علیه السـلام) فی المدینـهٔ و دعـاه إلی بغـداد، و دخل هو (علیه السـلام) بغـداد فی أواخر محرم سـنهٔ ۲۲۰ (العام المـذکور فی حـدیث علی بن مهزیار و قـد استشـهد سـلام الله علیه فی أواخر هـذا العام علی یـد المعتصم «علیه لعنـهٔ الله»). فهذه الضـرورهٔ هی التی أوجبت الحکم بأداء خمس جدیـد من الـذهب و الفضـهٔ، بحوث فقهیـهٔ هامهٔ، ص: ۵۴۳ غیر خمس الأربـاح و الغنائم و شـبهها، و غیر الزکاهٔ المفروض فیها لبعض الضـرورات التی لم یشـرحها الإمام (علیه السـلام) خوفاً من الانتشار، و هذا أمر جائز للفقیه، فکیف بالإمام المعصوم (علیه السـلام) و هو من قبیـل الأموال التی قـد تؤخـذ لضـرورهٔ الحرب التی تقع بین المسـلمین و الکفّار أو شـبه ذلک. و منه یظهر الجواب من «الإشکال الثّانی» فإن اشتراط الحول إنّما کان فی هذا الحکم الخاصّ المبتنی علی الضرورهٔ لا فی کلّ خمس، و کذا «الإشـکال الثّالث» المنوط باستثناء المئونهٔ و المتاع فإنها مستثناهٔ من هذا الحکم الخاصّ، و کان له (علیه السلام) أن لا یستثنیه، و بعبارهٔ أخری: أراد أن یبین أن هذه الأمور کما هی مسـتثناهٔ من الخُمس المعمول، مستثناهٔ من هذا القسم الخاصّ أیضاً. و أمّا «الإشکال الرّابع» فیجاب عنه بأنه نفی الخُمس عن الأرباح فی ذلک العام و أثبته فی موارد خاصّ‌هٔ من الفوائـد التی صـرّح فیها، من المنافع غیر المترقبهٔ، فالـذی لم یوجب علیه الخُمس هو الأرباح المعهودهٔ المرتقبـهٔ فی المکاسب، و أمّا الـذی أوجب فیها فهی المنافع غیر المترقبهٔ من دون عمل مسـتمر. و أمّا عن «الخامس» فبان تفسیر الغنائم و الفوائد بخصوص هذه الفوائد الحاصلهٔ من طریق الجائزهٔ و شبهها فهو و إن کان ینـافی بعض مـا ورد من تفسـیر الغنائم بمطلق الفائـدهٔ و الإفادهٔ یوماً بیوم (مثل ما عن الصادق (علیه السـلام) قال فی جواب السؤال عن تفسـیر آیـهٔ الغنیمـهٔ: «هی و الله الإفـادهٔ یومـاً بیوم» الحـدیث) «۱» إلّا أنـه یمکـن حملـه علی أنه (علیه السـلام) کـان بصـدد ذکر بعض المصادیق الواضـحهٔ الـذی ألزم الإمام (علیه السـلام) أداء الخُمس منه، فی تلک السـنهٔ دون مطلق الربح الذی حکم بنفی الوجوب عنه فی ذاک العام (فتأمّل جیداً). بحوث فقهیهٔ هامهٔ، ص: ۵۴۴ و أمّـا عن «السادس» فبأن المقام لیس من قبیل مجهول المالک بل من قبیل الأموال التی تؤخـذ من أهل الحرب، بقرینـهٔ قوله «یؤخـذ» و لا یوجد له صاحب و بقرینهٔ ما ذکر قبله و بعده من هذه الأموال، و لا أقل من حمله علی مـا ذکرنا عنـد الجمع بین الروایـهٔ و غیرها ممّا دلّ علی وجوب التصـدّق بمجهول المالک. و أمّا عن «السابع» فبأن جمیع الخُمس للإمام (علیه السـلام) کما هو الحقّ، و له أن یبیح جمیعه أو بعضه لشـیعته أحیاناً، فقد أباح هنا لشـیعته من الضـیاع و الغلات ما زاد عن نصف السـدس، و لعلّ هذه الإباحهٔ کانت بسـبب ما ینهب السـلطان من أموالهم، کما أشـیر فی الحدیث، فکانوا یأخذون منهم العشـر، و الإمام (علیه السـلام) أمر بنصف السدس، و هو أقل من العشر بقلیل، و المجموع یکون قریباً من الخُمس الواجب علیهم. هذا و لکن الإنصـاف أن بعض هـذه الأجوبـهٔ لا یخلو عن تکلّف، و لکن لا محیص عنه عنـد إرادهٔ الجمع بینه و بین غیره من الأحادیث، و أشـکل من الجمیع الأخیر، لعـدم معروفیـهٔ عنوان نصف السـدس فی هـذه الأموال، نعم فی روایـهٔ إبراهیم بن محمّـد الهمدانی عن أبی الحسن (الهادی) (علیه السـلام) إشارهٔ إلی أن «إیجاب نصف السدس کان من أبیه الإمام الجواد (علیه السـلام) علی أصـحاب الضـیاع بعـد مئونتهم و بعد خراج السـلطان» «۱». و للروایـهٔ طریقـان أحـدهما مصـحح و هو مـا رواه فی الکافی. و الـذی یسـهل الخطب أنه لا یتفاوت فیما نحن بصـدده من مسألـهٔ التفویض، فإن العمـدهٔ فیه هو إیجاب الإمام (علیه السـلام) الخُمس فی بعض الأموال هنا فی سـنهٔ

معيّنهٔ، و قد عرفت أنه ليس من التشريع فى شيء و إنّما هو من قبيل حكم الحاكم كما عرفت.

الثّانى - حديث التفويض إلى الأئمّة (عليهم السلام)

قـد ورد فى غير واحـد من الروايات أن ما فوّض الله إلى رسوله فقـد فوّضه إلى الأئمّـهٔ (عليهم السـلام) مثل ما رواه محمّـد بن الحسـن الميثمى عن أبيه عن أبى عبـد الله (عليه السـلام) قال سـمعته يقول إن الله أدّب رسوله (صـلى الله عليه و آله) حتّى قوّمه على ما أراد ثمّ فوّض إليه، فقال (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فما فوّض الله إلى رسوله فقد فوّضه إلينا «۱». و ما رواه موسى بن أشيم قـال. دخلت على أبى عبـد الله (عليه السـلام) فسألته عن مسألـهٔ فأجـابنى، فبينا أنا جالس إذ جاءه رجل فسأله عنها بعينها، فأجابه بخلاـف مـا أجابنى. فقال يا بن أشـيم إن الله فوّض إلى داود (عليه السـلام) أمر ملكه. فوّض إلى الأئمّـهٔ منا و إلينا ما فوّض إلى محمّد (صـلى الله عليه و آله) فلاـ تجزع «۲». و مـا رواه حمزهٔ الثمالى قال: سـمعت أبا جعفر (عليه السـلام) يقول من أحللنا له شـيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال، لأن الأئمّهٔ منا مفوض إليهم، فما أحلوا فهو حلال و ما حرموا فهو حرام «۳». و ما رواه حسن بن زياد عن أبيه عن أبى عبـد الله (عليه السـلام) قال: سـمعته يقول إن الله أدّب رسوله حتّى قوّمه على ما أراد ثمّ فوّض إليه فقال (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مـا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فما فوّض إلى رسول الله (صـلى الله عليه و آله) فوّض إلينا «۴». و مـا رواه مولى ابن هبيرهٔ قال: قال أبو عبـد الله (عليـه السـلام) إذا رأيت القـائم أعطى رجلًا بحوث فقهيـهٔ هامـهٔ، ص: ۵۴۶ مائـهٔ ألـف، و أعطى آخر درهمـاً، فلاـ يكـبر فى صـدرك، و فى روايـهٔ أخرى فلاـ يكبر ذلك فى صـدرك، فإن الأمر مفوّض إليه! «۱» و ما رواه عبـد الله بن سـليمان عن أبى عبـد الله (عليه السـلام) قـال سـألته عن الإمام فوّض الله إليه كما فوّض إلى سـليمان؟ فقال: نعم، و ذلك أن رجلًا سأله عن مسألـهٔ فأجابه فيها، و سـأله آخر عن تلـك المسألـهٔ فأجابه بغير جواب الأوّل، ثمّ سأله آخر من تلك المسألـهٔ فأجابه بغير جواب الأولين، ثمّ قال هـذا عطاؤنا فأمسك أو أعط بغير حساب. قال: قلت أصـلحك الله فحين أجابهم بهـذا الجواب يعرفهم الإمام؟ فقال: سـبحان الله أ ما تسـمع قول الله يقـول فى كتـابه (إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيـاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ) و هم الأئمّـهٔ (الحـديث) «۲». و لكن شـىء من هـذه الأحـاديث لاـ دلالـهٔ لها على التفويض فى أمر التشـريع: أمّا الأوّل فإنه مناسب لتفويض الحكومهٔ لقوله (عليه السلام) «قوّمه على ما أراد» و لا أقل من الإجمال. و أمّا «الثّانى» فإنه كالصريح فى التفويض بمعنى الإعطاء و المنع فى خصوص العلوم و المعارف و «الثّالث» كذلك فى خصوص الإعطاء من بيت المـال أو غيره، و «الرّابع» شبيه مـا ورد فى الأول بعينه، و «الخامس» أيضاً كالصـرح فى الإعطاء و المنع و «السّادس» أيضاً كـذلك فى خصوص العلوم، و هكذا غيرها ممّا ذكره صاحب بصائر الدرجات فى هذا الباب، و بالجملهٔ لم نجد حديثاً يدلّ على تفويض الأمر فى التشـريع إلى الأئمّـهٔ الهادين، و لم يعرف منهم ذلك، بل كانوا حفظـهٔ للشـرع المبين هـذا أولًا. بحوث فقهيـهٔ هامهٔ، ص: ۵۴۷ ثانياً: سلمنـا ثبوت هـذا الحقّ لهم (عليهم السـلام)، و لكنّه فى حقـل العمـل منتف بانتفاء موضوعه، بعـد ما عرفت من إكمال الـدين و إتمام النعمـهٔ، و عـدم بقاء الفراغ التشـريعى و عـدم وجود النقص فى الفقه الإسـلامى، بأوفى البيان. ثالثاً: سـلمنا ثبوت ذلك للإمام المعصوم (عليه السـلام) المسـدد المؤيـد بروح القدس، الموفق من عند الله، كما وقع التصـريح فى بعض ما مرّ عليك، و لكن لا دخل له بالفقيه غير المعصوم كما هو واضح.

الثّالث - الجواب عن مغالطهٔ فى المقام

هنا مغالطـهٔ واضـحهٔ توجـد فى كلمات بعض من يميل إلى تفويض التشـريع إلى الفقيه، و هى أن إكمال الـدين يحصل بتفويض الأمر إلى الفقيه، فإذا كان هـذا التفويض أيضاً من أحكام الدين فكان الله أكمل دينه بهذه الطريقهٔ، أى بتفويض جعل الأحكام إلى الفقهاء!

أقول: و هذا من أعجب ما ذكر فی المقام، و يرد عليه: «أولًا»: لأن معنی إكمال الدين تشريع قوانينه، لا تعيين من يكمله فی كلّ عصر، فهل تری من نفسك إذا انتخب الوكلاء و الممثلون من قِبل الشعب لتدوين الدستور أو القوانين الأخری لك أن تقول إن القوانين قد كملت، و لم يبق هناك فراغ، لأن الوكلاء انتخبوا، اللّهم إلّا علی سبيل المجاز، و من أوضح ما يدلّ علی ما ذكرنا قول مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) فی نهج البلاغة فی ردّ القول بجواز التشريع للفقهاء «أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم علی إتمامه؟ أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا و عليه أن يرضی» ؟ و لعمری أنه يستفاد من هذا البيان أن هذا القول من أنواع الشرك لقوله «شركاء له» نعم هو شرك فی تقنين القوانين الإلهية، فتدبّر جيداً. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۴۸ «ثانياً»: قد ورد التصريح فی الروايات الكثيرة التی مرّ ذكرها أن تفاصيل الأحكام قد شرعت فی عصر النبی (صلی الله عليه و آله) حتّی أرش الخدش، و أنها كانت عند الأئمّة الهادين فی كتاب يسمی جامعة أو غيرها، و مع هذا التصريح لا يبقی لهذا الكلام مجال، و كذا ما ورد فی الروايات المتضافرة أن كلّ ما يجری من الأحكام علی لسان الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) فهو رواية عن رسول الله (صلی الله عليه و آله) (و قد مرّ ذكر جميع ذلك آنفاً). «ثالثاً»: كيف يتصدی الفقيه لتشريع الأحكام الكلّية؟ و فی أی موضع؟ هل هو فی ما لا نصّ فيه، و قد عرفت أنه ليس هناك ما لا نصّ فيه، أم فی ما هو فيه نصّ، كما قد يتفوه به بعض من لا خبرة له. فإن كان المراد ذلك فمعناه أن تشريع الفقيه– معاذ الله– مقدّم علی تشريعات الله تعالی، و حينئذ أی فائدة فی إرسال الكتب السماوية و بعث الرسل؟ بعد كون الفقيه ذا رأی مقدّم عليها؟ و صاحب علم بالمصالح و المفاسد أرجح منها، و لا نظن بأحد من العلماء يتفوّه بهذا المقال الباطل الفاسد.

الرابع – التفويض فی أمر الخلقة

و لا إشكال أيضاً فی بطلانه، إذا كان المراد التفويض الكلّی بمعنی أن الله خلق رسول الله (صلی الله عليه و آله) و الأئمّة المعصومين و جعل أمر خلق العالم و نظامه و تدبيره إليهم، فإنه شرك بيّن. و مخالف لآيات القرآن المجيد، الظاهرة، بل الصريح فی أن أمر الخلق و الرزق و الربوبية و تدبير العالم بيد الله تعالی لا غيره. نعم يظهر من بعض كلمات العلّامة المجلسی معنی آخر للتفويض الكلّی بمعنی جريان مشية الله علی الخلق و الرزق مقارناً لإرادتهم و مشيتهم، و أنه لا يمنع العقل من ذلك، و لكن صرّح بأن ظاهر الأخبار بل صريحها بطلان ذلك، و لا أقل من أن القول به قول بما لا يعلم. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۴۹ قلت: بل ظاهر الآيات القرآنية مخالف له أيضاً، و إن أمر الخلق و الرزق و الإماتة و الإحياء بيد الله و مشيته لا غير. نعم ورد فی بعض الروايات الضعيفة مثل خطبة البيان التی نقلها المحقّق القمی (قدس سره) فی جامع الشتات مع الطعن فيها، أن أمرها بيد الأئمّة (عليهم السلام) أو بيد أمير المؤمنين علی (عليه السلام) «۱»، لكنّه ضعيف جداً مخالف لكتاب الله عزّ و جلّ. و لكن ظاهره المعنی الأوّل الذی لا يمكن القول به، و لا يوافق الكتاب و لا السنّة، بل قد عرفت أنه نوع من الشرك أعاذنا الله تعالی منه. قال الله تعالی (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ) «۲». و إن كان و لا بدّ من توجيهها فليحمل علی العلّة الغائية، مثل «لولاك لما خلقت الأفلاك» و «بيمنه رزق الوری» فتدبّر جيداً. و أمّا «التفويض الجزئی» فی أمر المعجزات و الكرامات إليهم، كشق القمر و إحياء بعض الموتی بأيديهم و شبه ذلك فهو ممّا لا مانع منه عقلًا و نقلًا، و إصرار بعض علی كون هذا أيضاً من قبيل الدعاء و الطلب من الله بأن يخلق كذا عند دعائهم ممّا لا وجه له، بعد ظهور قوله تعالی (وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتی بِإِذْنِی) «۳» فی كون المحيی هو المسيح (عليه السلام) و لكنّه بإذن من الله و تأييد منه تعالی. و لنختم الكلام ببعض الروايات الواردة فی المقام و كلمات أعاظم المذهب ممّا يؤكد ما ذكرنا فی هذه المسألة، أی نفی التفويض فی أمر الخلقة. قال الصدوق (رضوان الله تعالی عليه) فی رسالة الاعتقاد: اعتقادنا فی الغلاة بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۰ و المفوضة أنهم كفّار بالله جلّ جلاله، و أنهم شرّ من اليهود و النصاری و المجوس و القدرية و الحرورية. إلی قوله كفّاراً «۱». و نقل العلّامة المجلسی فی مرآة العقول عن زرارة أنه قال قلت للصادق (عليه السلام): إن رجلًا من ولد عبد الله بن

سنان يقول بالتفويض فقال: و ما التفويض؟ قلت: إن الله تبارك و تعالى خلق محمّداً (صلى الله عليه و آله) و علياً (عليه السلام) ففوض إليهما، فخلقا و رزقا و أماتا و أحييا، فقال (عليه السلام): كذّب عدو الله إذا انصرفت إليه فاتل عليه هذه الآية من سورة الرعد (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ) فانصرفت إلى الرجل فأخبرته فكأنى ألقمته حجراً، أو قال فكأنما خرس «۲».

المقام السّابع من صلاحيات الولى الفقيه «الولاية على الأموال و الأنفس و حدودها»

و لا بدّ هنا من ملاحظة مقام النبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمّة (عليهم السلام) فى مسألة الولاية على الأموال و الأنفس ثمّ نتكلم عن صلاحيات الفقهاء، فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية: قال الله تعالى (النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلى أَوْلِيائِكُمْ مَعْرُوفاً كانَ ذلِكَ فِي الْكِتابِ مَسْطُوراً) «۱». و هذا هو العمدة فى المقام، و الآية مشتملة على أحكام ثلاثة: أحدها- أولوية النبى (صلى الله عليه و آله) بالمؤمنين من أنفسهم. ثانيها- كون أزواجه (صلى الله عليه و آله) بمنزلة الأمهات فى حرمة النكاح، فقط، دون غيره من الأحكام كجواز النظر و الإرث و حرمة تزويج بناتهن للمؤمنين، و الظاهر أنه لم ينقل من أحد من علماء الإسلام أثر لهذه الأمومة غير ما ذكرنا. ثالثها- كون أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض من غير الأرحام. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۲ و ذلك أنه كان الإرث فى أول الأمر بين المؤمنين بالهجرة و المؤاخاة فى الدين، فنسخت الآية هذا الحكم، و جعل أولى الأرحام بعضهم بالنسبة إلى البعض أولى من غيرهم، فصار الإرث بالقرابة و الرحم. و ممّا ذكر يظهر أن ما هو المعروف فى الأذهان من أن الآية ناظرة إلى طبقات الإرث، و أن الأقرب أولى من الأبعد غير صحيح، فإنه مبنى على أن يكون «الباء» فى قوله تعالى أَوْلى بِبَعْضٍ بمعنى «من» حتّى يكون المعنى بعضهم أولى من بعضهم، مع أن المفضل عليه مذكور فى نفس الآية مع «من» و هو قوله «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهاجِرِينَ» فأولو الأرحام أولى من غيرهم، فليكن هذا على ذكر منك و نرجع إلى البحث عن الحكم الأوّل. ذكر غير واحد من المفسرين أن الآية نزلت عند ما أراد النبى (صلى الله عليه و آله) غزوة تبوك و أمر الناس بالخروج، و قال ناس نشاور آباءنا و أمهاتنا فنزلت (الآية و أكدت لهم أن اتباع أمره (صلى الله عليه و آله) مقدّم على غيره مطلقاً) ذكره فى «روح البيان» «۱». و قريب منه فى «مجمع البيان» إلّا أن فيه «نستأذن آباءنا و أمهاتنا» «۲». و قد ذكر فى المجمع فى معنى هذه الجملة من الآية أقوالًا: «أحدها»: أنه أحق بتدبيرهم، و حكمه أنفذ عليهم من حكمهم على أنفسهم. «ثانيها»: أن طاعته أولى من طاعة أنفسهم و ما يميلون إليه. «ثالثها»: أن حكمه أنفذ عليهم من حكم بعضهم على بعض. و هى متقاربة المضمون و تتحد فى النتيجة، و حاصلها وجوب إطاعته (صلى الله عليه و آله) فى هذه الأمور و ما يرتبط بمصالح المسلمين. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۳ و هناك معنى رابع يستفاد من غير واحد من الروايات، مثل ما رواه فى «تفسير القرطبى» أنه (صلى الله عليه و آله) كان لا يصلّى على ميّت عليه دين، فلمّا فتح الله عليه الفتوح قال أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفى و عليه دين فعلى قضاؤه، و من ترك مالًا فلورثته، أخرجه الصحيحان، و فيهما أيضاً فأيكم ترك ديناً أو ضياعاً فأنا مولاه «۱». و ما رواه فى تفسير «البحر المحيط» عنه (صلى الله عليه و آله) ما من مؤمن إلّا و أنا أولى به فى الدنيا و الآخرة، و أقرءوا إن شئتم (النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) فأيما مؤمن هلك و ترك مالًا فليرثه عصبته، من كانوا، و إن ترك ديناً (و ضياعاً) فعلىّ «۲». و فى الوسائل فى باب ضمان ولاء الجريرة، كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول: أنا أولى بكلّ مؤمن من نفسه، و من ترك مالًا فللوارث، و من ترك ديناً أو ضياعاً فإلىّ و على «۳». و (قد ادّعى تواتر الحديث عند أهل السنّة). و على هذا معناه أولى بهم من أنفسهم فى أداء ديونهم و ضياعهم «۴». و هنا معنى «خامس» و هو أن الآية مطلقة من جميع الجهات، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فى كلّ أمر من أمور الدين و الدنيا، كما ذكره غير واحد من المفسرين، منهم مؤلف «روح البيان» حيث قال: «و المعنى أن النبى (صلى الله عليه و آله) أحرى و أجدر بالمؤمنين من أنفسهم فى كلّ أمر من أمور الدين و الدنيا كما يشهد به الإطلاق» «۵». و كما يشهد به صدر الحديث المروى عنه

(صلى الله عليه و آله) فى تفسير القرطبى و قد مضى، و يقرب منه ما فى تفسير «الميزان» حيث قال: «النبى أولى بهم فيما يتعلّق بالأمور بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۴ الدنيوية أو الدينية، كلّ ذلك لمكان الإطلاق» «۱». و لا شكّ أن الآية مطلقة شاملة لأى نوع من الولاية، و لكن الكلام فى أمور. أولًا: فى أنه هل هى ناظرة إلى العموم فى كلّ ما يكون له صلة بتدبير المجتمع و ما فيه نظام الدين و الدنيا؟ أو هى شاملة حتّى لماله صلة بأمر الفرد؟ ثانياً: على تقدير العموم هل هى منصرفة إلى ما فيه صلاح الفرد، أو يعم و لو لم يكن فيه صلاحه بل كان ضرره بحيث يجوز له (صلى الله عليه و آله) الإضرار بأىّ مؤمن لصلاح نفسه (صلى الله عليه و آله) لا لصلاح المجتمع. الإنصاف قوّة انصراف الآية من الجهتين: من جهة اختصاصها بأمر المجتمع، و من جهة تقييدها بالمصالح، لا شكّ أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) لم يكن يقدم على ما لم يكن فيه مصالح الأمّة و لا يقدم مصلحة شخصه بما أنه شخص على مصالحهم، إنّما كلام فى أنه هل اللفظ مطلق من هذه الجهة أو لا؟ و فى مقام البيان أو ليس فى مقامه من هذه الجهة؟ و ممّا يؤيد الانصراف، الروايات الكثيرة التى ادّعى تواترها من طريق العامّة و الخاصّة، و قد مرّ ذكرها ممّا ورد فى شأن نزولها و غير ذلك. ثمّ إنه لو قلنا بثبوت ذلك له (صلى الله عليه و آله) بمقتضى هذه الآية أو أدلّة أخرى، و ثبوته لخلفائه المعصومين و الأئمّة الهادين (عليهم السلام) و لكن إثباته للفقيه، دونه خرط القتاد، لما عرفت من أن غاية ما يدلّ على ولاية الفقيه هو الأخذ بالقدر المتيقن فى أمر الحكومة على الناس، و من الواضح أنه لا يدلّ إلّا على التصرفات التى ليس لها صلة بهذا الأمر، و لا بدّ أن تكون تحت العناوين الأولية أو الثّانوية من أحكام الشرع، فيصحّ له التصرّف فى الأموال إذا كان بعنوان الزكاة و الخُمس أو دعت الضرورة إلى أخذها زائدة على الزكوات و الأخماس لحفظ بيضة الإسلام فى مقابل الكفّار أو غير ذلك من بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۵ أشباهه، و كذا يصحّ له الحكم بالقصاص و إجراء الحدود، و الأمر بنفر الناس إلى ميادين الجهاد و غير ذلك، ممّا يعد تصرفاً فى الأموال و الأنفس، و أمّا أن يأخذ أموال الناس لمصلحة نفسه، أو يطلق امرأته، أو يقتل مؤمناً متعمداً من غير انطباق عنوان شرعى عليه فلا، و ينبغى أن يكون هذا من الواضحات التى لا ريب فيها و لا شبهة تعتريها. و من الجدير بالذكر هو أنا لم نعهد فى التأريخ، أن النبى (صلى الله عليه و آله) أخذ الناس بالولاية على الأموال و النفوس فى غير ما يرتبط بنظام المجتمع و الحكومة الإسلامية، و فى غير نطاق أحكام الشرع، بل و لا بالنسبة إلى الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

كيف تكون الأرض كلّها للإمام (عليه السلام)؟

اشارة

بقى هنا شىء- و هو أنه ورد فى روايات كثيرة أن الأرض كلّها لله و لرسوله و للأئمّة المعصومين (عليهم السلام) أو شبه ذلك من التعابير. و قد عُقد لذلك فى أصول الكافى باباً أورد فيها ثمانية روايات، و هى تنقسم إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما لا يدلّ على أكثر من ملك الأنفال للإمام (عليه السلام)

مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبى خالد الكابلى عن أبى جعفر (عليه السلام) قال وجدنا فى كتاب على (عليه السلام) «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» أنا و أهل بيتى الذين أورثنا الله الأرض، و نحن المتقون، و الأرض كلّها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتى (الحديث) «۱». و أبو خالد الكابلى اثنان «كبير» و «صغير» و الأول ممدوح غاية المدح، كان من حوارى على بن الحسين (عليهما السلام) و الثّانى غير معروف، و حيث يدور الأمر بينهما أو يكون الأظهر هو الثّانى يشكل الاعتماد على سند الحديث. و مدلول الرواية بقرينة ذيلها هو مالكية الإمام بالنسبة إلى الأنفال، و هو غير ما نحن بصدده. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۷ و ما رواه عمر بن يزيد فى الصحيح قال رأيت مسمعاً (و هو أبو سيّار) بالمدينة و قد كان

حمل إلى أبى عبد الله (عليه السلام) تلك السنة مالًا فردّه أبو عبد الله (عليه السلام) فقلت له: لِمَ ردّ عليك أبو عبد الله المال الذى حملته إليه.، فقال: أموالنا من الأرض و ما أخرج الله منها إلّا الخُمس يا أبا سيّار؟ إن الأرض كلّها لنا فما أخرج الله منها من شىء فهو لنا «۱». و هو أيضاً ناظر إلى الأنفال فلا دخل له بما نحن بصدده.

الطائفة الثّانية: ما دلّ على ملك جميع الأراضى له

سواءً من الأنفال و غيرها مثل ما رواه يونس بن ظبيان أو المعلى بن خنيس قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) ما لكم من هذه الأرض؟ فتبسم، ثمّ قال: إن الله تبارك و تعالى بعث جبرئيل (عليه السلام) و أمره أن يخرق بإبهامه ثمانية انهار فى الأرض، منها سيحان و جيحان و هو نهر بلخ، و الخنثوع، و هو نهر الشاش، و مهران و هو نهر الهند، و نيل مصر، و دجلة، و الفرات فما سقت أو استقت فهو لنا (الحديث) «۲». و هو يدلّ على ملكية جميع الأراضى لهم و لكن قوله فما سقت أو استقت الذى بمنزلة التعليل و النتيجة غير واضح المعنى، فإن قوله «فما سقت» إشارة إلى الأرض التى سقتها هذه الأنهار، و ما استقت لعلّه إشارة إلى البحار التى تسقى هذه الأنهار منها، و لكن مجرد هذا أعنى ملكية هذه المياه ليست دليلًا على مالكية الأراضى و البحار، نعم هو سبب لأجرة المثل لمياه فقط.

الطائفة الثّالثة: ما دلّ على أن الدنيا كلّها لهم و هى عدّة روايات:

منها: ما رواه محمّد بن الريان عن العسكرى (عليه السلام) قال جعلت فداك روى لنا أن بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۸ ليس لرسول الله (صلى الله عليه و آله) من الدنيا إلّا الخُمس، فجاء الجواب أن الدنيا و ما عليها لرسول الله (صلى الله عليه و آله) «۱». و هو أيضاً ضعيف سنداً، و لكن دلالته من أوضح الدلالات على ملكية جميع الدنيا لرسول الله (صلى الله عليه و آله) و الظاهر ملكية الأئمّة (عليهم السلام) أيضاً من بعده (صلى الله عليه و آله) لاتحاد الملاك. و منها: ما رواه عمرو بن شمر عن جابر عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) خلق الله آدم و أقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم (عليه السلام) فلرسول الله (صلى الله عليه و آله) و ما كان لرسول الله (صلى الله عليه و آله) فهو للأئمّة من آل محمّد (صلى الله عليه و آله) «۲». و هو أيضاً ضعيف سنداً و لكن دلالته واضحة. و منها: ما رواه محمّد بن عبد الله عمن رواه قال الدنيا و ما فيها لله تبارك و تعالى و لرسوله و لنا، فمن غلب على شىء منها فليتق الله، و ليؤد حقّ الله تبارك و تعالى، و ليبر إخوانه، فإن لم يفعل ذلك فالله و رسوله و نحن براء منه «۳». و منها: ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال قلت له: أ ما على الإمام زكاة: فقال: «أحلت يا أبا محمّد! أ ما علمت أن الدنيا و الآخرة للإمام يضعها حيث يشاء و يدفعها إلى من يشاء.» الحديث «۴». و الذى يتحصل من جميع هذه الأحاديث بعد ضم بعضها ببعض، و تأييد بعضها للبعض، سنداً و دلالة كون العالم لله تعالى و بعده لرسوله (صلى الله عليه و آله) و بعده للأئمّة الهادين (عليهم السلام) يضعونها حيث شاءوا. و لازم ذلك عدم مالكية الناس لهذه الأموال كلّها بل كونها كالأمانة و الوديعة فى بحوث فقهية هامة، ص: ۵۵۹ أيديهم، يتصرفون فيها بإذن مالكها الحقيقى. هذا من جهة، و من جهة أخرى هناك أحكام كثيرة فقهية لا تصحّ إلّا بكون الناس مالكين لهذه الأموال التى بأيديهم، كقوله (صلى الله عليه و آله) «الناس مسلطون على أموالهم» أو جواز «البيع» و «العتق» و «الهبة» و «الوقف» و «الوصية» بإجماع علماء الإسلام بل الضرورة، مع أنه لا تصحّ شىء منها إلّا بملك، و ما ورد من التعبيرات الكثيرة بعنوان الملكية فى الأخبار و الآثار و الآيات الكريمة القرآنية التى لا تحصى كثرة. و كذلك ظاهر قوله تعالى «لِلَّهِ خُمُسَهُ» الذى يفهم منها كون الباقى لهم، و قوله تعالى (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ.) الظاهر فى كون ما عدا الزكاة لهم. و قوله تعالى (الْأَنْفالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ.) و قوله تعالى (ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى) الظاهر فى كون الباقى للناس أنفسهم. و كذلك الروايات المتواترة الواردة فى أبواب الأنفال و الأخماس و أبواب الحيازة و غيرها، كالصريح فى حصول الملكية للناس. و طريق الجمع بينهما من وجهين: أحدهما: أن يقال بالملكية الطولية التشريعية بأن يكون المالك التشريعى لجميع هذه الأملاك هو الله تعالى، ثمّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) حيّاً أو بعد وفاته أيضاً،

لإمكان اعتبار الملك له (صلى الله عليه و آله) بل و لغيره و لو بعد الوفاة، كما ذكرنا فى محله، ثمّ للأئمّة الهادين المعصومين (عليهم السلام) ثمّ لمن يملكها من طريق مشروع من الحيازة أو الإحياء أو الإرث أو العمل، و ما أشبه ذلك، و لا منافاة بين تعدد المالك مع وحدة الملك بلا شركة و لا إشاعة، إذا كان الملك طولياً و إن هو إلّا نظير ملك العبد و ملك المولى له و لما فى يده (على ما هو المعروف). و الملكية التشريعية أمر اعتبارى و الاعتبار خفيف المئونة، نعم لا يتصور ملكية بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۰ شىء بتمامه لاثنين فى عرض واحد، لأن مفهوم كلّ من الاعتبارين يضاد الآخر كما هو ظاهر. و على كلّ حال لا مانع من إجراء أحكام الملكية من جانب من كان فى المرتبة الأخيرة، كما يجوز ترتيب آثارها من ناحية المقام الأعلى، و هذا كملك المولى و العبيد كما عرفت. و يدلّ عليه ما ورد فى رواية أبى خالد الكابلى و عمر بن يزيد (و قد مرّ ذكرهما) من ترتيب الآثار الشرعية على ملك الإمام (عليه السلام) للأرض، اللّهم إلّا أن يقال أنهما ناظرتان إلى الأنفال كما مرّ، و هى غير ما نحن فيه. و ما فى حديث «أبى بصير» و ظاهر رواية «محمّد بن الريان» كما لا- يخفى على الناظر فيهما. و ممّا يدلّ على عدم التضاد بين هذين النحوين من الملك، أن ظاهر الروايات ثبوت الملك لله و لرسوله و للأئمّة فى زمن واحد، فليس مالكية الأئمّة بمعنى سلب الملكية عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لا مالكية رسوله (صلى الله عليه و آله) بمعنى سلبها عن الله تعالى، فكلّهم مالكون على نحو طولى، فلها مراتب أربع كلّ فى طول الآخر فراجع حديث أحمد بن محمّد (الحديث ۲) بل لعلّ قوله تعالى (وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ) «۱» أيضاً ناظر إليها. هذا و لكن الظاهر أن سيرتهم (عليهم السلام) قد استقرت على عدم الانتفاع بهذا النوع من الملكية، و لذا لم ينقل من رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لا من الأئمّة الهادين الذين هم أوصياؤه و خلفاؤه (عليهم السلام) أخذ شىء من أموال الناس بغير الطرق المعهودة فى الفقه استناداً إلى أنهم مالكون لها، كما هو ظاهر لمن راجع سيرتهم. ثانيها: حملها على الملكية و الولاية التكوينية، فإن الله له الولاية على جميع الخلق، بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۱ لأنه خالقهم و له ولاية تشريعية يتبعها، بل هو فوق التشريع كما لا يخفى، و أمّا أولياؤه المعصومون (عليهم السلام) فلهم أيضاً ولاية تكوينية فى أبواب المعجزات و الكرامات بل و غيرها، لأنهم غاية الخلقة (فإن غاية الخلقة، الإنسان الكامل، و هم أتم مصاديقه) فالله ولى لأنه العلّة الفاعلية، و هم أولياء، لأنهم علل غائية، و حينئذ لا يكون لهذه الأخبار دخل بما نحن بصدده، بل هى ناظرة إلى ملكية، فوق الملكية الفقهية. هذا و لكن هذا التوجيه لا يساعد بعض هذه الأخبار ممّا صرّح فيها بجواز أنواع التصرفات تشريعاً، اللّهم إلّا أن يقال هذا القسم أخبار آحاد ضعاف فتأمّل. و على كلّ حال لا دليل على ثبوت هذا المقام- على القول به- للفقهاء (رفع الله رايتهم و أعلى الله درجتهم) لعدم قيام دليل عليه مطلقاً، بل الدليل إنّما قام فى خصوص إقامة الحكومة الإسلامية مع شرائطها لا غير، كما عرفت مبسوطاً، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

بقى هنا شىء:

قد ثبت ممّا ذكرنا بحمد الله ولاية الفقيه على أمر الحكومة إذا استكمل فيه شرائطها و مقدماتها و حدودها، و لكن يبقى السؤال فى أن هذا الحكم عام لجميعهم أو خاصّ لبعضهم؟ و كيف طريق الاختيار عند التشاح أو التعيين لو كان هناك ملاك للتعين. و الاحتمالات هنا ثلاثة: الأوّل: أنها ثابتة لهم بعنوان العام الأفرادى الاستغراقى، فكلّ واحد له هذا الحقّ بالفعل، و لا تتوقف فعليته على أمر آخر وراء كونه فقيهاً جامعاً للشرائط. الثّانى: أنها ثابتة لهم بالفعل بعنوان العام المجموعى، فالمجموع من حيث المجموع لهم هذا الحق، فلا بدّ من التشاور و التعاضد من الجميع. الثّالث: أنها ثابتة لهم بالاقتضاء بعنوان العام الأفرادى، و لا تكون فعليته إلّا بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۲ بانتخاب الأمّة، فالانتخاب هو الطريق الوحيد للفعلية. و قد يورد على الأوّل باستلزامه الفوضى، و نقض الغرض، فإن الغرض الأعلى من الحكومة هو حفظ النظام، و لكن ثبوت الولاية الفعلية لكلّ واحد من الفقهاء مع اختلاف و جهات النظر و الأفكار و السلائق، يؤدى إلى اختلال النظام. و على الثّانى بأنه لم يقل به أحد، بل استقرت سيرة المسلمين على خلافه، و هذا ينتج الاحتمال الثالث. أقول: أمّا القول الأخير فهو أشد مخالفة لسيرة أصحابنا من الثّانى لأنا لم نسمع من أحدهم الرجوع إلى الانتخاب فى إثبات ولى

أمر المسلمين، فإن الانتخاب أمر نشأ في القرون الأخيرة، أخذ من بلاد الغرب و ليس له في أخبارنا عين و لا أثر، و لا يوجد في تاريخ الإسلام كما عرفت سابقاً، فكيف يقال بأن الطريق الوحيد لتعيين الوالي هو هذا؟ و أمّا مسألة «البيعة» فقد عرفت سابقاً أنها أجنبية عن مسألة الانتخاب من جهات شتى في مفهومها و نتائجها فقد كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) نبياً مرسلًا و والياً و حاكماً بإذن الله و اختياره تعالى، و كان يطالب البيعة كراراً من أصحابه و كان ذلك للتأكيد على وفائهم له، و طريقاً إلى بثّ روح جديدة و حركة نشيطة فيهم، و كذلك مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام). و الفرق بين البيعة و الانتخاب لا ينحصر بهذا، بل بينهما فروق كثيرة من جوانب أخرى مرّ ذكرها سابقاً. نعم الانتخاب كان طريقاً وحيداً لتصدى بعض الخلفاء كالخليفة الأول لكن لا انتخاب الناس جميعاً، و لا أهل البلد، و لا انتخاب جميع أهل الحل و العقد، بل انتخاب جماعة خاصّة يسمونه بالشورى عندهم، و هم جماعة من الصحابة حضروا في السقيفة موافقون لمقاصدهم هذا هو حقيقة شوراهم و كيفية بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۳ انتخابهم و قد نتج عن ذلك ما نتج. فالاحتمال الأخير منفى من جهات، نعم قد يحتاج إليه لمراعاة الغبطة كما سنشير إليه إن شاء الله. و أمّا القول الثّاني فهو ممّا لم يقل به أحد، و مخالف لما يظهر من الفقهاء (رضوان الله عليهم) قديماً و حديثاً من التصدى لأمر القضاء و القصاص و إجراء الحدود عند بسط اليد، و أخذ الأخماس و الزكوات، من تصدى كلّ فقيه جامع للشرائط في بلده إذا قدر على شيء من ذلك من دون أن يتوقف في أمره على موافقة الباقين في البلد أو في خارجه، و هذا أمر ظاهر لا غبار عليه. و الذى استقرت عليه سيرة العلماء العاملين و السلف الصالح قديماً و حديثاً و المعاصرين، هو الاحتمال الأوّل، أعني ثبوت الولاية لكلّ واحد بالفعل مستقلًا، و لذا كان العلماء الكبار كما عرفت عند بسط يد بعضهم في بعض الأقطار يقيمون الحدود الإلهية، و ينفذون الأحكام الإسلامية، من غير توقف على رأى الآخرين في البلد و خارج البلد، و من دون توقف على انتخاب الأمّة لما عرفت من أنه أمر مستحدث. نعم يبقى الكلام فيما عرفت من الإشكال من لزوم التشاح و التنازع و الفوضى بتصدى الجميع أو أمين كلّ واحد مستقلًا، و لكن الإنصاف أن دفع التشاح و التنازع أمر ممكن، و له نظائر في الفقه الإسلامي. توضيحه: أن الظاهر من أدلّة الولاية ثبوتها لكلّ واحد من الفقهاء مستقلًا بعنوان عام أفرادى سواء قوله «أمّا الحوادث الواقعة.» أو «مجارى الأمور» أو قوله «إنى جعلته عليكم حاكماً» (على القول بدلالتها) نعم الأخذ بالقدر المتيقن ربّما يؤيد الاحتمال الثّاني، أعني ثبوت الولاية للمجموع من حيث المجموع، اللّهم إلّا أن يقال بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۴ أنه مخالف للسيرة المستمرة بين الفقهاء و هو كذلك. إذا ثبت أن الطريق منحصر في الأوّل، أعني ولاية كلّ واحد منهم فللمسألة صور مختلفة: ۱- لو أقدم بعض من اجتمعت فيه الشروط، على تأسيس الحكومة وجب على الباقين عدم الخروج عن أوامره و عدم مزاحمته، كما هو الوارد في باب القضاء و رؤية الهلال و غيرهما. ۲- إذا أقدم اثنان أو أكثر على تأسيسها و كان لكلّ اتباع و أنصار، ثمّ وافقا أو وافقوا على ولاية الشورى بأن تكون الحكومة بيدهما أو بيدهم أجمعين لم يبعد صحة أعمالهم منهم على هذا النحو، بعد تأكيد الشارع المقدس على المشاورة في جميع الأمور. و ما قد يقال من أن إدارة شئون الأمّة لا سيّما في الظروف المهمّة تتوقف على وحدة مركز القرار، و التعدد غالباً يوجب الفشل أو تعطيل كثير من المصالح صحيح بالنسبة إلى أمثالنا ممن لا عهد لهم بالأعمال الجمعية، و لا يقدرون إلّا على العمل الفردى و أمّا إذا سادت ثقافة التعاون و التعاضد، و الاستمرار على الجماعة حتّى في قمة الحكومة- كما في بعض بلاد العالم- فلا يبعد إمكانه و جوازه، بل و لو حصل الاستعداد لذلك ربّما كان أنفع و أصلح من حكومة الأفراد، و لكن المشكلة العظمى هي طريق تحصل هذا الاستعداد الروحي و نفي الاستبداد بجميع شئونه. ۳- إذا لم يوافقوا على ولاية الشورى، أو قلنا بعدم إمكانها أو عدم الاستعداد لها، فأراد كلّ منهم تصديه لها منفرداً، و رأى المصلحة في ذلك، مع اجتماع الشرائط في كلّ منهم، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات، و يمكن الاستئناس لها بما ورد في باب التعادل و الترجيح من المرجحات، و أوضح حالًا منه ما ورد في باب قاضي التحكيم في مقبولة عمر بن حنظلة، بناءً على كونها ناظرة إلى مرجحات قاضي التحكيم، بل بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۵ و يمكن الاستدلال له بأنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فلا بدّ من الأخذ بالتعيين، و على كلّ حال يختار من فيه المرجح. إن قلت: ما المعيار في تشخيص المرجحات؟ و من المرجع في ذلك؟ قلنا: المرجع فيه هو أهل الخبرة كما في

غيره من أمثاله فى أبواب الفقه، فأهل الخبرة هم المرجع الوحيد فى تعيين من هو الأصلح من بين الفقهاء الصالحين، و لو فرض فرضاً نادراً أو محالًا عادياً تساويهما من جميع الجهات أو بالكسر و الانكسار فى جهات مختلفة بحيث يتحير فيه أهل الخبرة، و لا يفضل واحد منهم على الآخر شيئاً، يمكن الرجوع إلى القرعة، و لكن الإنصاف إن هذا نادر جدّاً، أو لا يوجد له مصداق عادة، و على فرض وجوده فما المانع من الرجوع إليها بعد كونها مداراً لفصل الخصومات و المنازعات، و المفروض كون أطراف القرعة جميعهم صلحاء عدول لا يفضل واحد على الآخر.

نتيجة البحث فى مسألة ولاية الفقيه

فتحصل من جميع ما ذكرنا أمور: أحدها: أنه لا ينبغى الشكّ فى ولاية الفقيه على أمر الحكومة، و قد دلت عليها أدلّة مختلفة. ثانيها: ولاية الفقيه إنّما هى فى إجراء أحكام الشرع أعمّ من الأحكام الثابتة بالعناوين الأولية أو الثّانوية، و ليس له فيما وراء الأحكام الولائية و الأمور الإجرائية بما هو وال شىء آخر، و أمّا بما هو مجتهد مستنبط، أو قاضٍ، فمقتضاه أمر آخر. ثالثها: أن العمدة فى المسألة هو التمسّك بالقدر المتيقن من أدلّة وجوب الولاية، بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۶ و لزوم الحكومة و عدم جواز الإخلال بها، و أنه لا بدّ للناس من أمير، مضافاً إلى روايتى «مجارى الأمور» و «الحوادث الواقعة». رابعاً: ولاية الفقيه مشروطة بشروط كثيرة من قبيل وجوب رعاية غبطة المسلمين و مصلحتهم، و الرجوع إلى أهل الخبرة فيما يحتاج إلى ذلك، و المشاورة مع من هو أهل لها فى المسائل المهمّة المستصعبة. أضف إلى ذلك الشروط و الأوصاف العامّة و الخاصّة المعتبرة فى الفقيه نفسه بحيث يكون جامعاً لشرائط الحكومة من الذوق السليم و الخبرة بالأمور و المديرية و التدبير و الشجاعة اللازمة و غيرها. خامسها: ولاية الفقيه على الأموال و الأنفس كسائر ولاياته تكون على وفق الأحكام الواردة فى الشرع فى العناوين الأولية و الثّانوية التى يدور عليها الفقه الإسلامى، فليس له التصرّف فى الأموال و النفوس لمصلحته الشخصية مثلًا دون مصلحة المجتمع. و أمّا بالنسبة إلى مصالح المسلمين فهى مستفادة من أدلّة أحكام الشرع من الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل العقل. سادسها: الأحكام الولائية الثّابتة للفقيه هى أحكام جزئية إجرائية فى طول الأحكام الكلية الشرعية، لا- فى عرضها. سابعها: العناوين الثّانوية عناوين عرضية تعرض موضوع الحكم الأولى و توجب تغيير حكمه مؤقتاً، و هى كثيرة و لا تنحصر بالضرورة و الاضطرار و العسر و الحرج، و الرجوع إليها لا يمكن أن يكون دائمياً بل يكون فى أوقات خاصّة فقط. ثامنها: أن الولاية على التشريع و تقنين القوانين إنّما هى لله وحده، و لم يثبت ذلك لغيره، إلّا لرسول الله (صلى الله عليه و آله) فى موارد خاصّة محدودة قبل إكمال الشريعة و انقطاع بحوث فقهية هامة، ص: ۵۶۷ الوحى، و كان ذلك بإذن الله من قبل، و إمضائه من بعد، و أمّا بعد إتمام الدين و إكماله و انقطاع الوحى لم يبق لذلك مجال لأحد من بعده. تاسعها: يظهر من روايات كثيرة أن العالم كلّه ملك لرسول الله (صلى الله عليه و آله) و من بعده من الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) أمّا من باب أنهم علل غائية للعالم (لأن العالم خلق للإنسان الكامل و هم أتم مصاديقه) فالعالم كلّه لهم، أو لهم ملكية فى طول ملكية الناس لأموالهم المصرّح بها فى الآيات الكثيرة و الروايات المتواترة، و على كلّ حال لم يسمع انتفاعهم بهذه الملكية الإلهية فى أخذ شىء من أموال الناس من غير الطرق المعمورة فى الفقه. عاشرها: الولاية على الخلق و الإيجاد إنّما هى لله تعالى وحده، نعم للأنبياء و الأولياء المعصومين ولاية فى المعجزات و شبهها نظير ما ورد فى حقّ المسيح (عليه السلام) إنه كان يحيى الموتى بإذن الله، و هذه شعبة من الولاية التكوينية لهم، و هذا و غيره يحتاج إلى بسط الكلام فى مقام آخر، و تلك عشرة كاملة و الحمد لله.

ولاية عدول المؤمنين

هل لعدول المؤمنين ولاية عند عدم وجود الفقيه، أو فى عرضه، فيما لا يشترط فيه الفقاهة و الاجتهاد، أم لا؟ المعروف بين فقهائنا (رضوان الله عليهم) أنه يجوز لهم التصدى لهذه الأمور عند فقد الفقيه، قال فى «مفتاح الكرامة» فى كتاب البيع بعد ذكر الأولياء السبعة

(المالک و الأب، و الجدّ، و الحاکم، و أمینه، و الوصی، و الوکیل): «الأشهر الأظهر بین الطائفة کما فی الریاض زیادة العدول من المؤمنین مع فقد هؤلاء، فإنه إحسان محض مع دعاء الضرورة إلیه فی بعض الأعیان، و فیه أخبار معتبرة» «۱». و قال فی کتاب «الحجر»: «و یستفاد من بعض الأخبار ثبوت الولایة للحاکم مع فقد الوصی، و للمؤمنین مع فقده، و فی الحدائق نسبته إلی الأصحاب، و فی مجمع البرهان الظاهر ثبوت ذلک لمن یوثق بدینه و أمانته بعد تعذر ذلک کلّه» ثمّ استدلّ بأمور تأتی الإشارة إلیها إن شاء الله «۲». و فی «الحدائق» فی کتاب «الوصایا»: «لا خلاف بین الأصحاب فی أنه لو مات و لم یوص إلی أحد و کان له ترکة و أموال و أطفال فإن النظر فی ترکته للحاکم بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۶۹ الشرعی، و إنّما الخلاف فی أنه لو لم یکن ثمة حاکم فهل لعدول المؤمنین تولی ذلک أم لا؟ الذی صرّح به الشیخ و تبعه الأکثر، الأوّل، و قال ابن إدریس بالثّانی» ثمّ نقل کلام الشیخ فی «النهایة» فی جواز تصدّی بعض المؤمنین لذلک و کونه صحیحاً ماضیاً «۱». و قال الشهید الثّانی فی المسالک فی کتاب الوصایا فی بحث الأولیاء: فإن فقد الجمیع فهل یجوز أن یتولی النظر فی ترکة المیّت من المؤمنین من یوثق به؟ قولان: «أحدهما» المنع، ذهب إلیه «ابن إدریس». «و الثّانی» و هو مختار الأکثر تبعاً للشیخ (رحمه الله) الجواز، ثمّ استدلّ بأمور تأتی الإشارة إلیها إن شاء الله «۲». فتحصل من جمیع ذلک الوارد فی أبواب الوصایا و الحجر و البیع، أنه لم یعرف فی المسألة مخالف مشهور، ما عدا ابن إدریس، فإنه بعد ما صرّح (فی بحث الوصایا) بولایة فقهاء الشیعة لأن الأئمّة (علیهم السلام) جعلوا لهم الولایة فی ذلک، أنه «لا یجوز لمن لیس بفقیه أن یتولی ذلک بحال، فإن تولاه فإنه لا یمضی شیء ممّا یفعله لأنه لیس له ذلک بحال» «۳». هذا و قد استدلّ علی فتوی المشهور بأمور: ۱- ما دلّ علی الأمر بالتعاون علی البرّ و التقوی. ۲- ما دلّ علی الأمر بالإحسان. ۳- ما دلّ علی وجوب الأمر بالمعروف، و إن کلّ معروف صدقة. و یردّ علی الجمیع أن کونها فی مقام البیان من هذه الجهة، أعنی جهة إثبات الحکم بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۷۰ الوضعی، و هو الولایة لعدول المؤمنین، غیر ثابت، بل یمکن دعوی عدم کونها فی مقام البیان من هذه الجهة. ۴- ما دلّ علی فعل الخضر (علیه السلام) و أنه خرق السفینة التی کانت لمساکین یعملون فی البحر و کان وراءهم ملک یأخذ کلّ سفینة غصباً. قال فی الجواهر فی کتاب الحجر: «قیل حکایة فعل الخضر (علیه السلام) یقتضی ثبوتها لعدول المؤمنین» «۱». فکان الاستدلال بها من جهة أن الخضر (علیه السلام) لم یکن نبیاً، أو کان نبیاً و لکن ذکر فعله فی القرآن إرشاداً إلی جواز مثل هذا الفعل من قِبل المؤمنین أیضاً. أقول: یرد علیه «أولًا»: أنه لا دلالة فیها علی جواز ذلک لغیر الأنبیاء و من یقوم مقامهم بناءً علی نبوة الخضر و ما ذکر وجهاً للتعمیم غیر وجیه، و «ثانیاً»: الظاهر أن علم الخضر کان خاصّاً به، و إنه کان مأموراً بالباطن دون الظاهر، و إن شئت قلت: کان عمله فی سلسلة الأسباب التکوینیة لمشیة الله کما فی ملائکة قبض الأرواح و المدبرات أمراً، و لکن کان موسی (علیه السلام) مأموراً بالظاهر فی سلسلة المشیة التشریعة، و لذا لم یتمکنا من الاستمرار فی الصحبة و کان موسی یعترض دائماً علی الخضر، و کان لا یستطیع علیه صبراً، و هاتان الوظیفتان مختلفتان، و نحن مأمورون بما أمر به موسی، و هذا بحث دقیق عمیق نتعرض له إن شاء الله فی محله. ۵- و هاهنا روایات استدلوا بها علی المطلوب. منها: صحیحة ابن بزیع قال مات رجل من أصحابنا و لم یوص، فوقع أمره إلی قاضی الکوفة فصیر عبد الحمید القیم بماله، و کان الرجل خلف ورثة صغاراً و متاعاً و جواری، فباع عبد الحمید المتاع، فلما أراد بیع الجواری ضعف قلبه عن بیعهن إذ لم بحوث فقهیة هامة، ص: ۵۷۱ یکن المیّت صیر إلیه وصیته، و کان قیامه فیها بأمر القاضی، لأنهن فروج، قال: فذکرت ذلک لأبی جعفر (علیه السلام) و قلت له: یموت الرجل من أصحابنا و لا یوصی إلی أحد، و یخلف جواری فیقیم القاضی رجلًا منا. فما تری فی ذلک؟ قال: فقال: إذا کان القیم به مثلک و مثل عبد الحمید فلا بأس «۱». و هو دلیل علی کفایة مجرّد الوثاقة. و منها: صحیحة علی بن رئاب قال سألت أبا الحسن موسی (علیه السلام) عن رجل بینی و بینه قرابة مات و ترک أولاداً صغاراً، و ترک ممالیک له غلماناً و جواری و لم یوصِ، فما تری فیمن یشتری منهم الجاریة فیتخذها أُم ولد و. قال: لا بأس بذلک إذا باع علیهم القیم لهم، الناظر فیما یصلحهم. الحدیث «۲»، و لکن یمکن الإشکال فیه بأن ذکر المولی و القیم لعلّه إشارة إلی مثل الجدّ أو من نصبهم الحاکم لذلک، فیشکل دلالته علی المقصود.

حاصل الكلام فى ولاية عدول المؤمنين

و التحقيق أن يقال: إن الأمور التى يتولاها الولى الفقيه مختلفة، «تارة» يكون ممّا لا يمكن تعطيله و لا تركه، مثل حفظ أموال اليتامى و الغيب و القصر، و كذا إجراء الحدود إذا كان تركه سبباً للفساد، و إشاعة للفحشاء (كما هو كذلك) و إحقاق الحقوق، و القصاص الذى فيه حياة الأمّة، و أولى من الجميع إقامة الحكومة لدفع الاضطراب و الفوضى و حفظ نظام المجتمع. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۲ و «أخرى» لا يكون كذلك مثل التجارة بمال اليتيم، له حتّى ينمو و يزيد و يبارك فيه. أمّا الأوّل فلا كلام فى وجوبه، و لا إشكال، و إن لم يكن هناك دليل نقلى، لأنها من الأمور التى قياساتها معها، و الظاهر أن ما ورد فى روايات الباب بالنسبة إلى أمر الصغار و الأيتام من هذا القسم فتأمّل. و بالجملة: ولاية عدول المؤمنين فى هذا القسم ممّا لا ينبغى الكلام فيه، و لا شبهة تعتريه، و لا أظن أحد يخالف، إلّا أن يكون خلافاً فى الصغرى، و الظاهر أن ابن إدريس أيضاً غير مخالف فى هذا القسم، بعد فرض عدم إمكان تعطيله، و استناده إلى الأصل أيضاً مشعر بذلك، فإن الأصل فى المسألة و إن كان هو عدم ولاية أحد على أحد و لكنه مقطوع هنا بقيام الدليل القطعى على خلافه، لأن المفروض عدم إمكان صرف النظر منه. قال فى الجواب إشارة إلى قول ابن إدريس: «مراده نفيها على حسب ولاية الأب و الجدّ و الحاكم لا مطلقاً، و حينئذ يرتفع النزاع على هذا التقدير» «۱». و لعلّه أيضاً ناظر إلى ما ذكرنا فإن ولاية الأب و الجد (و على احتمال ولاية الحاكم) لا تختص بموارد الضرورة بل تشمل غيرها أيضاً. و الذى يؤيد ذلك أنهم صرّحوا بعدم ولاية الأم و غيرها من الأقارب، على كلّ حال يعنى مثل ولاية الأب و الجدّ، فهذا دليل على أنهم ناظرون إلى الصورة الثّانية، و إلّا فى موارد الضرورة لا إشكال فى ولايتهم عند عدم وجود من يتقدّم عليهم. قال فى الجواهر فى كتاب الحجر فى شرح قول المحقّق: «الولاية فى مال الطفل و المجنون للأب و الجد» ما لفظه: «فإن لم يكن الحاكم، فظاهر جملة من العبارات بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۳ المعددة للأولياء عدم الولاية حينئذ لأحد، بل هو صريح المحكى عن ابن إدريس، و هو كذلك بالنسبة إلى الأم و غيرها من الإخوة و الأعمام و الأخوال و غيرها بلا خلاف أجده، بل عن التذكرة الإجماع عليه فى الأمّ بل عن مجمع البرهان أنه إجماع الأمّة» «۱». أضف إلى أنه من البعيد جدّاً أن يحكم فقيه بترك مال الصغير حتّى يفنى و يتلف، و كذلك الحكم بجواز ترك المجتمع بلا أمير، فيختل نظامهم و يفنى معاشهم و معادهم. و من هنا يعلم أنه لا تنحصر الولاية فى هذا القسم بالعدل، و أنه إذا لم يمكن الوصول إلى العدل جاز تصدى الفاسق إذا كان موثوقاً به فى هذا الأمر، لعين ما مرّ من الدليل. هذا بالنسبة إلى القسم الأوّل، و أمّا القسم الثّانى فمقتضى الأصل عدم ولاية العدل، فيه فلا يجوز له الاتجار بمال اليتيم تنمية له، و ما أشبه ذلك، و أمّا مجرّد حسن الإحسان، و كلّ معروف صدقة، و المؤمنون بعضهم أولياء بعض، و غير ذلك فالظاهر قصورها عن إثبات جواز ذلك، لما عرفت من عدم كونها فى مقام البيان من هذه الجهة. بل يشكل القيام به للفقيه أيضاً، نعم للولى الخاصّ كالأب و الجدّ ذلك، و الحاصل لو فصلنا موارد المسألة بهذا التفصيل (بين ما لا يمكن تعطيله بحكم الشرع و العقل، و ما يمكن تعطيله) كان الحكم واضحاً غاية الوضوح. نعم قد يقال إن بعض روايات الباب مطلقة مثل رواية «إسماعيل بن سعد». و قد وقع السؤال فيه عن بيع الجوارى، و هو أعمّ ممّا يكون للضرورة أو لإصلاح المال و تنميته، و كذلك صحيحة «إسماعيل بن بزيع» فإن السؤال فيها أيضاً مطلق بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۴ بالنسبة إلى بيع الجوارى، و لكن يشكل الاعتماد على مثل هذا الإطلاق مع كون الغالب السؤال عن حفظ الأموال عن الفساد و التلف، فالأحوط لو لم يكن الأقوى عدم الجواز. و لو فرض إطلاق فى مقام يشكل القول به فى سائر المقامات إذا لم يكن هناك إطلاق، و الأصل عدم الولاية. و قد نتج ممّا ذكرنا أن ولاية عدول المؤمنين فى الأمور فيما لا يرضى الشارع بتعطيلها أمر ثابت معلوم دون غيرها، و لا نحتاج فى إثبات هذا المعنى إلى دليل أزيد من كونها ممّا لا يمكن تعطيلها شرعاً. و من هنا يعلم أنه إذا لم يقدر الفقيه على تأسيس الحكومة الإسلامية أمّا لعدم خبرته بهذا الأمر، أو لعدم مساعدة الظروف له، أو لعدم قبول الناس له أحياناً، فاللازم إقدام غيره ممّن يوثق بعدالته و كفايته و تدبيره و دفاعه عن الإسلام و المسلمين و يكون خبيراً بالأمور، مقبولًا عند الناس، على تأسيس الحكومة، فإن ذلك أمر لا

يجوز تعطيله بحال، و لا بـدّ للناس من أمير حتّى إن حكومة الفاجر إذا لم يقدر على البرّ، أحسن من عدم الحكومة غالباً كما فى رواية أمير المؤمنين (عليه السلام).

بقى هنا أمور:

الأوّل: فى اعتبار العدالة فى المؤمن الذى يتولى هذه الأمور عند فقد الفقيه

، ظاهر تعابير القوم بعدول المؤمنين اعتبارها كما صرّح به شيخنا الأعظم حيث جعله ظاهر أكثر الفتاوى. و لكن قد يقال بكفاية الوثاقة. و يظهر من بعض الكلمات هنا قول ثالث و هو كفايـة أحـد الأمرين من الوثاقـة بحوث فقهيـة هامة، ص: ۵۷۵ و العدالـة كما فى جامع المدارك حيث إنه بعد ذكر أحاديث الباب قال: و يمكن أن يكون الشـرط أحد الوصـفين من العدالة و الوثاقة، لأن الظاهر أن العدالة لا تلازم الوثاقة (انتهى) «۱». و على هـذا يكون فى المسألة أقوال ثلاثة، و لكن لم نفهم كيف يمكن تفكيك العدالة عن الوثاقة، اللّهم إلّا أن يقال إن العدالـة توجب مجرّد الظن بعـدم ارتكاب الخلاف، و الوثاقة مرحلة أعلى منه، أو يقال إن العدالة تمنع التعمد بالخلاف لا الخطأ، و الوثاقـة يعتبر فيها عدم التخلّف لا سـهواً و لا عمداً (و كلاهما كما ترى) أو يكون المراد أن الوثاقة لا تلازم العدالة! هذا، و لكن لا إشـكال فى أن مقتضى الأصل هو عدم الولاية إلّا ما خرج بالدليل، و مقتضاه اعتبار العدالة فى المقام، و لكن لعلّ المستفاد من الروايـات غير هـذا، و ذلـك لأن قوله «إن قام رجل ثقـة» فى موثقـة سـماعة «۲» ظـاهر فى كفايـة مجرّد الوثوق. و كـذلك قوله (عليه السلام) «نعم» فى جواب السؤال عن بيع الجوارى بصورة فعل مجهول «هل يستقيم أن تباع الجوارى» «۳» أيضاً عام يشمل العدل و غيره و القـدر المتيقن تقيده بالوثوق، و أمّا الأزيد فلا دليل عليه. نعم فى ظاهر بعض الأحاديث اعتبار العدالة «۴». و قد يستدلّ بصحيحة ابن بزيع أيضاً، نظراً إلى أن قوله «إذا كان القيم مثلك و مثل عبـد الحميـد فلا بأس» يحتمل أموراً أربعـة المماثلـة فى الفقاهـة و العدالـة و الوثـوق و التشيع و الأـول لاـزمه بقـاء المـال بلاـ قيـم عنـد عـدم وجـدان الفقيه، و القـدر المـتيقن من بحـوث فقهيـة هامـة، ص: ۵۷۶ الاحتمالات الأخر هو العدالة (هكذا أفاده شيخنا الأعظم فى مكاسبه). و فيه أنه استدلال بالأصل لا بالخبر، غاية الأمر أن الخبر من قبيل المحفوف بما يحتمل القرينيـة فيكون مجملًا، فتـدبّر جيّـداً. و قد يقال «كما فى نهج الفقاهة» «۱» إن هناك قرينـة على عدم عدالته لأنه اكتفى فى سـائر التصـرّفات بمجرّد نصب قاضـى الكوفـة قيّماً كما يظهر من توقفه من بيع الجوارى فقط لأنهن فروج. و يمكن الجواب عنه، بأن من المحتمل كونه من الفقهاء أو العدول و كان تصـرفه بسـبب هذه الأوصاف، لا بسـبب نصب قاضى الكوفة فقط. و قد يقال أيضـاً أن فى بعض نسـخ التهـذيب توصـيف «عبـد الحميـد» بـأنه «ابن سالم» و قـد نصّ على توثيقه جماعـة. و لكن أورد عليه فى نهج الفقاهـة بخلو بعض آخر عنه، مضافاً إلى أن الثقـة هو عبـد الحميد بن سالم العطار، و لم يثبت أن هذا هو العطار. أقول: قد وقع الكلام فى أن عبد الحميد من أصـحاب الصادق (عليه السلام) أو الكاظم (عليه السلام) فالنجاشى ذكره من أصحاب الكاظم (عليه السلام). و عده الشيـخ فى رجاله من أصحاب الصادق (عليه السلام) و ذكر ابنه «محمّد بن عبد الحميد» من أصحاب الرضا (عليه السلام) و حينئذ كيف يمكن أن يكون هو نفسه من أصـحاب أبى جعفر الجواد (عليه السـلام) أو فى عصـره، لا سـيّما أنه لم يرو عنه روايـة أبداً. و من العجب أنه ذكر بعض الأعاظم فى معجم رجال الحـديث احتمال سؤال «ابن بزيع» عن هذه المسألة بعد موت عبد الحميد، و أنت خبير بأنه لا يوافق ظاهر الروايـة لظهورها فى كون هذه المسألة مبتلى بها فى زمن الحال. بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۷ و الحاصل أن استفادة اعتبار العدالـة من هذا الحديث ضـعيف من وجوه: ۱- اختلاف نسـخ التهذيب. ۲- عـدم ثبوت كون عبـد الحميـد بن سالم هو العطار الثقة. ۳- من البعيـد أن يكون مدركاً لعصـر الإمام الجواد (عليه السـلام) لا سـيّما مع عدم نقل رواية عنه. ۴- التصـريح بوثاقته أعمّ من العدالة. و الحاصل أنه يقع التعارض بين رواية «إسـماعيل بن سـعد» الظاهر فى اعتبار العدالة و موثقة «سماعة» الظاهر فى كفاية الوثاقة، و يمكن الجمع الـدلالى بينهما بحمل العدالـة على الوثاقـة، لا سـيّما مع ما هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء من كفاية الوثاقة فى

أمثال المقام و إن كان الأحوط العدالـة مهما أمكنت. بقى الكلام فى تفصيل شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) و هو القول الرّابع فى المسألـة، و حاصـله: أنه إن كـان الكلام فى مقام الثبوت و بالنسبة إلى مباشـرة المكلّف نفسه فالظاهر جواز تصـدّى الفاسق له، فلا تعتبر العدالة و لا الوثاقة، و الدليل عليه شـمول العمومات له مثل عون الضعيف صدقة و قوله تعالى (وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)* ، و صـحيحة «ابن بزيع» محمولة على صـحيحة «ابن رئاب» فتصـرفات الفاسق صـحيحة. و إن كان فى مقام الإثبات، و ارتباط فعل الغير بفعله فالظاهر اشتراط العدالـة فيه، و اسـتدلّ عليه بصـحيحة «إسـماعيل بن سـعد» بل و موثقـة زرعـة (سـماعة) بناءً على إرادة العدالـة من الوثاقة. مضافاً إلى أن عمومات فعل ذلك المعروف بعد باقية بحالها، لعدم العلم بصـحّة فعل الفاسق (انتهى ملخصاً). و فيه أولًا- أنه ليس فى الواقع تفصيلًا «كمـا أشار إليه المحقّق الإيروانى فى بعض حواشـيه» «۱» و أن العدالـة اعتبرت للطريقيـة فلو علم بأن الفاسق تصـرف تصـرفاً بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۸ صـحيحاً جـاز فعله حتّى بالنسبـة إلى الغير، لإحـراز الواقع هنـا بالعلم فتأمّل. ثانياً- سلمنا لكنّه مخالف لظاهر روايات الباب فإن ظاهرها اعتبار العدالة أو الوثاقة بعنوان شـرط للصـحّة واقعاً كاعتبارها فى صـحّة الطلاق و صلاة الجماعـة، فإن قوله فى موثقـة سـماعة «إذا قام عدل فى ذلك» ، لا سيّما بعد قوله «إذا رضـى الورثة» (أى الكبار منهم) ظاهر فى اعتبار العدالـة واقعاً كاعتبار رضـى الكبار، و كذا قوله فى صـحيحة ابن بزيع «إذا كان القيّم به مثلك و مثل عبد الحميد فلا بأس» (بناءً على ظهوره فى العدالـة أو الوثاقـة) فحملها على الطريقيـة بالنسبـة إلى الغير غير واضـح. ثالثاً- أن الأصل فى المسألـة كما عرفت عـدم ولايـة أحـد، على أحـد فإثباتهـا فى حقّ الفاسق يحتاج إلى دليل، و قـد عرفت أن عمومات الإحسان، و حفظ أموال اليتامى، ليست فى مقـام البيـان من هـذه الجهـة، و هى مثـل أدلّة وجوب إجراء الحـدّ على الزانى و السـارق فى قوله تعالى (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا.) و (السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما). و إن شئت قلت: هناك أمور يكون أمرها بيد سلطان الناس و حاكمهم فى جميع الأمم: و الإسلام قد أمضاها، و لكن جعلها بيد سـلطان عادل منها: إجراء الحدود، و إحقاق الحقوق، و حفظ أموال الغيّب و القصّر، و ليست هذه الأمور من قبيـل الإحسـان المطلق، و الإنفـاق فى سبيـل الله و التعاون على البرّ و التقوى، فالأدلّـة الدالّـة على هـذه الأمور و إن كانت مطلقـة و لكنها فى الواقع ناظرة إلى العمل بها من ناحيـة من إليها الحكم، و ليست فى مقام بيان من يكون له الحكم فى هـذه الأمور بل لها أدلّة أخرى ناظرة إليها. و من هنا يعلم أن ما يظهر من كلمات شـيخنا الأعظم فى قوله: «الظاهر أنه (أى جواز تصـرّف عـدول المؤمنين) على وجه التكليف. لا على وجه النيابة من حاكم، فضلًا عن كونه على وجه النصب من الإمام (عليه السلام): ثمّ فرع عليه جواز المزاحمة فى هذه بحوث فقهية هامة، ص: ۵۷۹ من قِبل أشـخاص آخرين ما لم يتم الأمر» فى غير محله. و ذلك لأن هـذا التلقى من الأمور الحسبية ليس على ما ينبغى، و ليس وزانها وزان الواجبات أو المستحبات الأخر، فالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الأمور العادية شـىء، و فيما يوجب الكسـر و الجرح شـىء آخر، فالأول من قبيل الأحكام و الثّانى من قبيل المناصب التى بيـد ولى الأمر، و هكذا حفظ مال اليتامى و الغيّب إذا لم يكن هناك ولىّ خاصّ. و من هنا يعلم أن جواز تصـرف عدول المؤمنين إنّما هو بإذن ولى الأمر (عليه السـلام) و إجازته، فهم نوابه فى الواقع، فلا يجوز المزاحمة لهم على نحو عدم جواز المزاحمة لولى الأمر و الله العالم. و لعلّه من هذه الجهة قال المحقّق النائينى فى منيـة الطالب بعـد نقل أحاديث الباب: «فمع وجود العدل لا شـبهة فى أن المتيقن نفوذ خصوص ما يقوم به، نعم مع تعذره يقوم الفساق من المؤمنين بعد عدم احتمال تعطيله لكونه ضرورياً» «۱».

الثّانى: فى اشتراط ملاحظة الغبطة فى عدول المؤمنين

، أو الفساق عند عدمهم و عدمه كلام، ظاهر كلمات الأصـحاب اشتراطه. قال فى «مفتاح الكرامة» فى شـرح قول العلّامة: «و إنّما يصـح بيع، من له الولايـة، للمولى عليه» ما نصّه: «هـذا الحكم إجماعى على الظاهر، و قـد نسبـه المصـنّف إلى الأصـحاب فيما حكى عنه كما تسمع و أقره على ذلك القطب و الشهيد» «۲». و قال فى الحدائق، بعد ذكر الأخبار الآتية: و يستفاد من هذه الأخبار الشريفة جملة من الأحكـام، «منهـا»: أن التصـرّف فى أموالهم يتوقف على بحوث فقهيـة هامـة، ص: ۵۸۰ نوع مصـلحة لهم فى ذلـك. و قـال العلّامـة فى

التذكرة فی كتاب الحجر: «الضابط فی تصرّف المتولی لأموال اليتامی و المجانين اعتبار الغبطة و كون التصرّف علی وجه النظر و المصلحة إلی أن قال: «سواء كان الولی أباً أو جدّاً له، أو وصياً، أو حاكماً، أو أمين حاكم إلی أن قال- «و لا يعلم فيه خلاف إلّا ما روی عن الحسن البصری» «۱». و قال فی مفتاح الكرامة فی كتاب الحجر بعد نقل ذلك ما لفظه: «و ظاهره أنه ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين». أقول: لا يخفی أنه ليس محل الكلام خصوص أموال اليتامی بل هو عام، و العمدة فيه أصالة العدم، و قد عرفت أنه مبنی الكلام فی المقام مضافاً إلی الروايات الواردة من طرق الخاصّة و العامّة. ۱- ما رواه الكاهلی قال قيل لأبی عبد الله (عليه السلام) إنا ندخل علی أخ لنا فی بيت أيتام و معه خادم لهم فنقعد علی بساطهم و نشرب من مائهم و يخدمنا خادمهم. فما تری فی ذلك؟ فقال: إن كان فی دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، و إن كان فيه ضرر فلا؟ (الحديث) «۲». و يمكن أن يقال إنها لا تشير إلی حكم عدم النفع و الضرر، و لكن التأمل فيها يعطی اشتراط النفع لهم. ۲- ما رواه علی بن مغيرة قال قلت لأبی عبد الله (عليه السلام) إن لی ابنة أخ يتيمة فربّما أُهدی لها الشیء فآكل منه ثمّ أطعمها بعد ذلك الشیء من مالی فأقول: يا رب هذا بذا، فقال: فلا بأس «۳». بحوث فقهية هامة، ص: ۵۸۱ فإن أكل بعض الهدية ثمّ إطعام اليتيمة بعد ذلك يكون مصلحة لها غالباً كما لا يخفی، و لكنه مجرّد سؤال و قيد من جانب الراوی لا بيان شرط من ناحية الإمام (عليه السلام) بخلاف الحديث السابق. ۳- و مثله ما رواه العياشی عن أبی الحسن موسی (عليه السلام) قال قلت له: يكون لليتيم عندی الشیء و هو فی حجری أنفق عليه منه، و ربّما أصيب (أصبت) ممّا يكون له من الطعام، و ما يكون منی إليه أكثر: قال: لا بأس بذلك «۱». و هنا أيضاً ذكر نفعة اليتيم فی سؤال الراوی لا كلام الإمام (عليه السلام) فتدبّر جيّداً. أضف إلی ذلك قوله تعالی (وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِی هِيَ أَحْسَنُ)* «۲». و قد ذكر فيها احتمالات كثيرة فی معنی «القرب» و «الأحسن» و لكن الإنصاف أن الظاهر من قوله تعالی (وَ لا تَقْرَبُوا)* عدم التصرّف فيه بشیء من التصرّفات، و يلحق به ترك التصرّف أيضاً أحياناً إذا كان فيه ملاكه كما إذا كان إبقاؤه موجباً لفساده، و المراد «بالأحسن» كلما هو أصلح لليتيم و لأمواله، و حيث إن الالتزام بالأصلح من بين جميع التصرّفات، لعلّه مخالف للسيرة القطعية، فالمراد به «الحسن» كما فسره به فی «المجمع». و علی كلّ حال يظهر منها لزوم رعاية المصلحة، فلا يكفی مجرّد عدم المفسدة، و يظهر منها و من الأخبار أيضاً جواز الاتجار بمال اليتيم للولی أی شخص كان، لإطلاقها و إطلاق بعض الأخبار أو صريحها، و إن كان مخالفاً لمقتضی الأصل، و لا مانع منه بعد وجود الدليل.

بقی هنا أمور:

۱- كثيراً ما يكون ترک الاتجار بمال اليتيم سبباً لفساده

و استهلاكه و مصداقاً بحوث فقهية هامة، ص: ۵۸۲ للإفساد لا سيّما إذا كان من الأوراق النقدية، و حينئذ لا ينبغی الشكّ فی جوازه و لو لم تكن هذه الأخبار بأيدينا، لأن الولی لا بدّ أن يكون حافظاً لأمواله، و هذا مناف لحفظها. و إليه يشير ما رواه فی التذكرة عن النبی (صلی الله عليه و آله) من طرق العامّة أنه (صلی الله عليه و آله) قال من ولی يتيماً له مال، فليتجر له و لا يتركه تأكله الصدقة (و المراد منه الزكاة، أی إذا تركه تعلقت به الزكاة و انعدم تدريجاً بخلاف ما إذا اتجر به). و لكن يشكل العمل بها علی مذهب الأصحاب، لعدم وجوب الزكاة فی مال الطفل و فی استحبابه كلام، و لذا قال فی «مفتاح الكرامة» بعد نقل الحديث العامّی «إنه علی ضعفه مخالف لما عليه أصحابنا، إذ ليس فی نقديه زكاة وجوباً و لا استحباباً». كما أن ترك المراودة لليتامی و الصغار حذراً من التصرّف فی أموالهم أو أكل شیء عندهم، كما شاع عند بعض المتورعين ممّن لا خبرة لهم بأحكام الدين ربّما يكون فيه مضرة لهم، و موجباً لكسر قلوبهم و سوء حالهم، و تشتت بالهم، فالمراودة كثيراً ما تكون من أظهر مصاديق القرب بالأحسن، و ربّما يعاوضه بما هو أكثر بل لو لم يعاوضه بشیء ربّما كان مصلحة لليتيم، فيجوز من دون عوض، و لكن الأحوط استحباباً جعل عوض فی مقابلها.

۲- هذا و قد مرّ سابقاً أن الأولياء حتّی الأب و الجدّ إنّما نصبوا

لحفظ أموال القصّر و الغيّب و تدبير أمورهم، لا أن لهم حقّ على المال، و إن قوله (صلى الله عليه و آله) «أنت و مالك لأبيك» حكم أخلاقى لا ـ حقوقى، فاللازم فى جميع الموارد ملاحظة مصلحة المولى عليهم لا ـ غير، حتّى إن جواز تصرّف الأب و الجد منوط بالمصلحة لعدم الدليل على أزيد منه فتدبر.

٣ – إذا دار الأمر بين الصالح و الأصلح

، فهل على الولى ملاحظة الأصلح؟ قد يتصور أن ظاهر قوله تعالى «إِلَّا بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ»* هو وجوب ترجيح بحوث فقهية هامة، ص: ٥٨٣ الأصلح كما مرت الإشارة إليه. و لكن لا بدّ من التفصيل بين مواردها، فإن كان الأصلح حاضراً يتوسل إليه بأدنى شىء أو بجهد يسير، فلا إشكال فى وجوب الأخذ به، لأن تركه من قبيل الإفساد و الإضرار أو بحكمه عرفاً، فإن كان هناك شخصان يشتريان المتاع، أحدهما يشتريه بعشر، و الثّانى بعشرين، أو الذى يشترى بعشر فى سوق قريب، و الذى يشتريه بعشرين فى سوق آخر بعيد منه قليلًا، ففى أمثال المقام لا ينبغى الشكّ فى لزوم ترجيح الأصلح لما عرفت. و أمّا إذا لم يكن كذلك، فليس على الولى الفحص عن جميع الأسواق، حتّى يجد من يشتريه بأزيد من الجميع، لما عرفت من استقرار السيرة على خلافه فى الأولياء و الوكلاء و الأوصياء و متولى الأوقاف و لما فيه من العسر و الحرج أحياناً.

٤ – مدار كلمات القوم كما عرفت فى هذه الأبحاث، هو أموال اليتامى

و ما شابه ذلك، و لكن قد عرفت أن موضوع البحث عام يشمل جميع الأمور الحسبية و الوظائف التى بيد الحاكم، و الأمور التى لا يمكن تعطيلها بحكم الشرع، فإحقاق الحقوق و إجراء الحدود و القضاء و القصاص و الدفاع عن حياض المسلمين و تجنيد الجنود، و بالجملة الحكومة على الناس، أيضاً داخلة فى مورد البحث فإذا لم يمكن الوصول إلى الفقيه أو كان هناك فقيه غير نافذ الكلمة يجب على عدول المؤمنين القيام بها، و إذا وقع التشاح لا بدّ من الرجوع إلى المرجحات التى أشرنا إليها سابقاً، و قلما يحتاج إلى القرعة دفعاً للتنازع، لوجود المرجحات الكثيرة التى يعرفها أهل الخبرة، يحصل بها فصل المنازعة كما لا يخفى. إلى هنا تم الكلام فى مسألة ولاية «عدول المؤمنين» على أمر الحكومة و غيرها. و الحمد لله أولًا و آخراً.

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم. مركز "القائميّة" للتحرّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمع من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتـّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة

—فی المحامیل (=الهواتف المنقولـة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّـة)، تمهیـد أرضیّةٍ واسـعةٍ جامعـةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت— علیهم السّـلام — بباعث نشـر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسـعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسـلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسـهیل رفع الإبهام و الشّـُبُهات المنتشرة فی الجامعة، و... - مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشـرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدة، علی أنّه یُمکِن تسـریعُ إبراز المَرافِق و التسـهیلاتِ — فی آکناف البلد - و نشـرِ الثّقافـةِ الاسـلامیّة و الإیرانیّـة — فی أنحـاء العالَـم - مِن جهـةٍ اُخرَی. - من الأنشـطة الواسـعة للمرکز: الف) طبع و نشـر عشـراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشـرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکـة و... الأماکن الدینیّـة، السـیاحیّة و... د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّـة "www.Ghaemiyeh.com و عـدّة مَواقِعَ اُخـَرَ ه) إنتـاج المُنتَجـات العرضـیّة، الخَطابـات و... للعرض فی القنوات القمریّـة و) الإطلاق و الـدَّعم العلمیّ لنظام إجابـة الأسـئلة الشـرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسـیم النظـام التلقائیّ و الیـدویّ للبلوتوث، ویب کشـک، و الرّسائل القصـیرة SMS ح) التعـاون الفخریّ مع عشـراتِ مراکزَ طبیعیّـة و اعتباریّـة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّـة، الجوامع، الأماکن الدینیّـة کمسـجد جَمکرانَ و... ط) إقامـة المؤتمَرات، و تنفیذ مشـروع" مـا قبـلَ المدرسـة "الخـاصّ بالأطفال و الأحـداث المُشارِکین فی الجلسـة ی) إقامـة دورات تعلیمیّـة عمومیّـة و دورات تربیة المربّی (حضـوراً و افتراضـاً) طیلـة السَّنَـة المکتب الرّئیسـیّ: إیران/أصـبهان/ شـارع"مسـجد سـیّد/ "مـا بیـنَ شـارع"پنـج رَمَضـان" ومُفترَق "وفائی/"بنایـة"القائمیّة "تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّـة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریـة القمریّـة) رقـم التسـجیل: ۲۳۷۳ الهویّة الوطنیّـة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقـع: www.ghaemiyeh.com البریـد الالـکترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانـترنتی: www.eslamshop.com الهـاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفـاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مکتـب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التّجاریّـة و المَبیعـات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظـة هامّـة: المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّـة، تبرّعیّـة، غیر حکومیّـة، و غیر ربحیّـة، اقتُنِیَت باهتمـام جمع من الخیّرین؛ لکنّـها لا تُوافِی الحجمَ المتزایـد و المتّسِعَ للامور الدّینیّـة و العلمیّـة الحالیّـة و مشاریع التوسعة الثّقافیّـة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسـمَّی بالقائمیّة) و مع ذلـک، یرجو مِن جـانب سـماحة بقیّـة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعـالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفـّقَ الکـلَّ توفیقـاً متزائـداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم — إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمیه اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹